ASI NACIERON LOS EVANGELIOS

J. R. SCHEIFLER, S.I.



J. R. SCHEIFLER, S. J.
Profesor de Sgda. Escritura en la Facultad de Teología de Oña

Barcelona [illegible] 23 Abril 196[illegible]

[illegible]

ASI NACIERON LOS EVANGELIOS



EDITORIAL
EL MENSAJERO DEL CORAZON DE JESUS
APARTADO 73 — BILBAO

Imprimi potest:

J. Emmanuel Vélaz, S. J.
Praep. Prov. Loiolae

Nihil obstat:

Josephus Velasco, S. J.
Censor Eccles.

Imprimatur:

✠ PAULUS, Episcopus Flaviobrigensis
Bilbai, 12 Ianuarii 1964

Printed in Spain — *Impreso en España*

Depósito legal: BU: 138. - 1964. N.º R.º 3806/64.

Imprenta de Aldecoa, Diego de Siloe, 18. — Burgos 18278

INTRODUCCION

Las presentes páginas son un cursillo de conferencias desarrolladas en 1962-63 en las facultades de Derecho y Letras de la Universidad de Deusto (Bilbao). Este primer destino explica el carácter y forma del trabajo.

Aunque el ambiente universitario requería cierta profundidad en el desarrollo de los temas, la falta de familiaridad con la problemática teológica y especialización bíblica obligaba a prescindir de los últimos análisis y, en lo posible, del tecnicismo peculiar de aquellas disciplinas. El factor tiempo —inevitable en todo discurso hablado— hacía más apremiante el carácter sintético del trabajo, impuesto ya por sus destinatarios. Con estas preocupaciones quedó redactado el cuerpo de las conferencias-capítulos. Aquéllas son más manifiestas en los temas más dependientes de la técnica filológica y eminentemente especializada, p. ej. el primero, de la crítica textual, y el último, sobre las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Pero el trabajo de síntesis, desnudo de precisiones y aparato científicos, estaba respaldado por todo ese ejército de notas, que no aparece en las conferencias, y en realidad son su vanguardia. Lectores más interesados e iniciados en el campo bíblico, estudiantes de teología y

aun profesores de religión, que desean un conocimiento más preciso, o una orientación para trabajos particulares, no juzgarán inútil la paciencia depositada en las notas. Estas dan, por una parte, solidez al texto, por otra, se elevan sobre él, lanzándolo en todas direcciones.

También el tema de estas páginas tiene relación con su primer destino y el actual. A su debido tiempo, como una crisis postpuberal, llega y urge al cristiano la necesidad de un estudio crítico de los libros inspirados, sobre todo de aquellos más próximos, en cierta manera, al arranque de nuestra fe: los Evangelios. La crisis es más inevitable por el ambiente moderno, abierto a todos los vientos, y por el espíritu crítico, agudizado en todos los ramos del saber; pero nace del fondo mismo del ser humano en contacto con la fe. La necesidad y urgencia del estudio crítico es más transcendental y apremiante allí donde la desproporción entre los conocimientos de orden puramente humano y sobrenatural crea un desequilibrio más peligroso. La madurez es la libertad en la verdad. La verdad, no sólo es liberación de servicios enojosos y muchas veces inútiles; lleva en sí misma el don más preciado: la autenticidad del ser. Cuarenta años de trabajos para descubrir la génesis de los Evangelios en su ambiente vital, han sido generosos en realidades, a pesar de ciertos escepticismos y necesarios fracasos y desviaciones. Asistir al nacimiento de los Evangelios, seguir su crecimiento, es antes que nada capacitarse para entenderlos mejor, penetrar más en su profundo sabor eclesial, hasta la misma conciencia de Jesucristo y su manifestación a través de una palabra con el colorido y el aroma de lo humano. Descubrir el origen de los Evangelios no es tratar del problema de su historicidad, pero previene muchas ideas erróneas sobre el carácter de ésta. El presente trabajo quiere ser siempre positivo, aunque para cons-

truir con solidez y verdad, tengan que venirse abajo ciertas concepciones falsas o excesivamente simples. Estas se van a derrumbar, tarde o temprano, por las acometidas de los vientos extraños, para los que ya no hay fronteras ni distancias, y además por su misma inconsistencia interna. Es mejor que caigan a tiempo, sustituídas por otras más sólidas y próximas a la verdad total hacia la que caminamos. La prudencia inactiva es sospechosa, y no hay seguridad bajo techo encalado pero carcomido.

Dentro de la unidad del tema, puntos más actuales han permitido la variedad exigida por un cursillo de Conferencias: desde los descubrimientos arqueológicos, en lo más externo del texto (c. I), a las elucubraciones germánicas (cc. II-III), la periódica ola de inquietud por el origen divino-humano del cristianismo (c. IV), y el complejo misterio de un Nuevo Testamento preparado por el Antiguo (c. V). El proceso es el de toda excavación arqueológica: de la superficie, por las distintas culturas y ocupaciones humanas, a los primeros moradores del lugar. O como el de descubrir en un cuadro, desde los últimos retoques, al primer esbozo a lápiz o carbón en el lienzo desnudo. Por el texto vernáculo y original, al primer trabajo escrito y su prehistoria en la palabra, expresión de una época y mentalidad. Siempre posando en lo tangible, sin olvidar jamás la presencia real de lo invisible. Evangelios: palabra humana, Verbo de Dios; acción del Espíritu a través de la Iglesia y sus mensajeros. No faltarán a la "palabra inspirada" unas pocas palabras humanas que esbocen su misterio.

Por fin, estas páginas no persiguen un fin informativo sino formativo; no son aglomeración de datos y destellos culturales. Pretenden mostrar de modo asequible lo razonable de un proceso y la solidez de unas conclusiones. No ignoran que muchas veces la madurez científica no se

logra hasta que se es capaz de distinguir y apreciar lo cierto de lo probable, lo que funda una opinión de lo que constituye una convicción. Dentro del realismo de los casos concretos, se han preferido, en igualdad de circunstancias, los de más actualidad. Tampoco se han podido tocar todos los problemas implicados en el tema. En ocasiones se han orillado los más tradicionales. Este libro ni es una "Introducción al Nuevo Testamento", ni pretende ocupar su puesto. Es un trabajo mucho más modesto que hará necesarias las "introducciones" al Nuevo Testamento. No pretende sino ayudar a comprender y a amar más los Evangelios, esbozando su historia; las vicisitudes humanas de ésta hacen resaltar más el carácter divino de aquéllos.

Facultad Teológica de Oña

27 Octubre 1963

SIGLAS PRINCIPALES

Revistas, obras en colaboración.

AAS	= *Acta Apostolicae Sedis* (Roma)
AmCl	= *L'Ami du Clergé* (Langres)
AmER	= *The American Ecclesiastical Review* (Washington)
Ang	= *Angelicum* (Roma)
AnglTR	= *Anglican Theological Review* (Evanston-Illinois)
AnLov	= (Colec) *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia* (Louvain)
Ant	= *Antonianum* (Roma)
BA	= *Biblical Archeologist* (New Haven)
BCE	= *Bulletin du Comité des Etudes (Le Christ envoyé de Dieu)* (Nantes)
Bi	= *Biblica* (Roma)
BibOr	= *Bibbia e Oriente* (Milano)
BibRes	= *Biblical Research* (Chicago)
BibTerS	= *Bible et Terre Sainte* (Paris)
BibTransl	= *The Bible Translator* (London)
BJ	= *La Sainte Bible.* Traduite sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem (Biblia de Jerusalén).
Bijd	= *Bijdragen* (Maastricht)
BiKi	= *Bibel und Kirche* (Stuttgart)
BiLeb	= *Bibel und Leben* (Düsseldorf)
BJRL	= *Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester)

BO = *Bibliotheca Orientalis* (Leiden)
BS = *Bibliotheca Sacra* (Dallas)
BVC = *Bible et Vie Chrétienne* (Paris)
BZ = *Biblische Zeitschrfit* (Neue Folge) (Paderborn)
BZNW = (Colec) *Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* (Berlin)
CanJT = *The Canadian Journal of Theology* (Toronto)
Cath = *Catholica* (Münster)
CBQ = *The Catholic Biblical Quarterly* (Washington)
CC = *La Civiltà Cattolica* (Roma)
ChristTod = *Christianity Today* (Washington)
CiT = *Ciencia Tomista* (Salamanca)
ClerR = *The Clergy Review* (London)
CollBG = *Collationes Brugenses et Gandavenses* (Brugge, Gent)
ColM = *Collectanea Mechliniensia* (Mechelen)
ComViat = *Communio Viatorum* (Praga)
CSion = *Cahiers Sioniens* (Paris)
CultBib = *Cultura Biblica* (Segovia)
DB = *Dictionnaire de la Bible* (Vigouroux) (Paris)
DBS = *Dictionnaire de la Bible Supplément* (Paris)
Der historisch = *Der historische Jesus und der Kerygmatische Christus,* hrs. v. H. RISTOW — K. MATTHIAE (Berlin 1960)
Div = *Divinitas* (Roma)
DowR = *Downside Review* (Bath)
DT = *Divus Thomas* (Piacenza)
EB = *Enchiridion Biblicum*[2]
EphMar = *Ephemerides Mariologicae* (Madrid)
EstBib = *Estudios Bíblicos* (Madrid)
EstEc = *Estudios Eclesiásticos* (Madrid)
EstMar = *Estudios Marianos* (Madrid)
Ét = *Études* (Paris)
ETL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Louvain)

EunDoc = *Euntes Docete* (Roma)
EvT = *Evangelische Theologie* (München)
ExpT = *The Expository Times* (Edinburgh)
FormÉv = *La Formation des Évangiles* (Recherches Bibliques II) (Bruges 1957)
Greg = *Gregorianum* (Roma)
Helm = *Helmantica* (Salamanca)
HeyJ = *Heythrop Journal* (Heythrop-Oxford)
HTR = *The Harvard Theological Review* (Cambridge, Massachusetts)
HUCA = *The Hebrew Union College Annual* (Cincinnati)
IB = *Introduction à la Bible,* sous la direction de A. ROBERT et A. FEUILLET (Tournai 1957-1959)
IEJ = *Israel Exploration Journal* (Jerusalem)
Interpr = *Interpretation* (Richmond)
IrTQ = *The Irish Theological Quarterly* (Maynooth)
IZBG = *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete* (Düsseldorf).
JBL = *Journal of Biblical Literature* (Philadelphia)
JBR = *Journal of Bible and Religion* (Boston)
JJS = *The Journal of Jewish Studies* (Cambridge)
JourRel = *The Journal of Religion* (Chicago)
JQR = *Jewish Quarterly Review* (Philadelphia)
JTS = *Journal of Theological Studies* (Oxford)
KeDo = *Kerygma und Dogma* (Göttingen)
KM = *Kerygma und Mythus* (Theologische Forschung) (Hamburg)
La secte = *La secte de Qumrâm et les origines du christianisme* (Bruges 1959)
LavTP = *Laval Théologique et Philosophique* (Québec)
Lumen = *Lumen* (Vitoria)
LexTK = *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg)

LumV = *Lumière et Vie* (Lyon)
LumVSup = *Lumière et Vie,* Supplément biblique de "Paroisse et Liturgie" (Bruges)
LuthQ = *The Lutheran Quarterly* (Rock Islands)
MeliT = *Melita Theologica* (La Valetta Malta)
MünchTZ = *Münchener Theologische Zeitschrift* (München)
Mus = *Le Muséon* (Louvain)
NedTTs = *Nederlands Theologisch Tijdschrift* (Wageningen)
NorskTTid = *Norsk Theologisk Tidsskrift* (Oslo)
NRT = *Nouvelle Revue Théologique* (Louvain)
NT = *Novum Testamentum* (Leiden)
NTS = *New Testament Studies* (Cambridge)
OTS = *Oudtestamentische Studien* (Leiden)
PalCl = *Palestra del Clero* (Rovigo)
PEQ = *The Palestine Exploration Quarterly* (London)
PG = *Patrologia Graeca* (Migne)
PL = *Patrologia Latina* (Migne)
Prot = *Protestantesimo* (Aosta)
RB = *Revue Biblique* (Jérusalem-Paris)
RClAfr = *Revue du Clergé Africain* (Mayidi)
RelLife = *Religion in Life* (New York)
RevDiocT = *Revue Diocésaine de Tournai* (Tournai)
RGG = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*^{3} (Tübingen)
RHPR = *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (Strasbourg)
RivBib = *Rivista Biblica* (Brescia)
RQ = *Revue de Qumran* (Paris)
RSR = *Recherches de Sciences Religieuses* (Paris)
RSPT = *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Paris)
RT = *Revue Thomiste* (Paris)
RTP = *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne)
RvSR = *Revue de Sciences Religieuses* (Strasbourg)

SacPag	=	*Sacra Pagina.* Miscellanea Biblica. Congressus Internationalis Catholicus de Re Biblica (Paris-Gembloux 1959)
Sal	=	*Salmanticensis* (Salamanca)
SalT	=	*Sal Terrae* (Santander)
ScE	=	*Sciences Ecclésiastiques* (Montréal)
ScotJT	=	*Scottish Journal of Theology* (Edinburgh)
Scrip	=	*Scripture* (Edinburgh)
Scrolls	=	*The Scrolls and the New Testament,* ed. by K. STENDHAL (London, 1958)
SchwTU	=	*Schweizer Theologische Umschau* (Bern)
Sef	=	*Sefarad* (Madrid)
Sem	=	*Semitica* (Paris)
SemBibEsp	=	*Semana Bíblica Española* (Madrid)
StimZ	=	*Stimmen der Zeit* (München)
StudEv	=	*Studia Evangelica* (Texte und Untersuchungen 73) (Berlin)
Stud	=	*Studies* (Dublin)
StudT	=	*Studia Theologica* (Lund)
SvenskExegÅr	=	*Svensk Exegetisk Årsbok* (Uppsala)
SynopStud	=	*Synoptische Studien* (Fest. A. WIKENHAUSER) (München 1953)
TG	=	*Theologie und Glaube* (Paderborn)
Theol	=	*Theology* (London)
ThTod	=	*Theology Today* (Princeton)
TijdsTheol	=	*Tijdschrift voor Theologie* (Nigmegen)
TLZ	=	*Theologische Literaturzeitung* (Leipzig)
TQ	=	*Theologische Quartalschrift* (Tübingen)
TR	=	*Theologische Revue* (Münster)
TrierTZ	=	*Trierer theologische Zeitschrift* (Trier)
TRu	=	*Theologische Rundschau* (Tübingen)
TS	=	*Theological Studies* (Baltimore)
TübTQ	=	*Tübinger Theologische Quartalschrift* (Tübingen)
TWNT	=	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart)
TZ	=	*Theologische Zeitschrift* (Basel)
VD	=	*Verbum Domini* (Roma)

VerC = *Verbum Caro* (Neuchâtel)
VieInt = *La Vie Intellectuelle* (Paris)
VieSp = *La vie spirituelle* (Paris)
VoxTheol = *Vox Theologica* (Assen)
VT = *Vetus Testamentum* (Leiden)
VTS = *Vetus Testamentum, Supplements* to (Leiden)
ZAW = *Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft* (Berlin)
ZKT = *Zeitschrift für Katholische Theologie* (Innsbruck)
ZNW = *Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft* (Berlin)
ZRG = *Zeitschrift fur Religions-und Geistesgeschichte* (Marburg)
ZTK = *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tubingen)

Manuscritos de Qumrān *.

* El número antes de la letra Q(umrān) indica la cueva en que fue hallado el ms. Las iniciales después de dichas letras responden al título hebreo.

1QH = *Himnos*
1QIs^{a} = *Isaías* (Manuscrito completo)
IQIs^{b} = *Isaías* (Manuscrito incompleto)
IQM = *Guerra de los Hijos de la luz contra los Hijos de las tinieblas*
1QpH = *Comentario de Habacuc*
1QS = *Manual de disciplina* o *Libro de la Regla*
1QSa = *Regla de la Congregación*
4QpNah = *Comentario de Nahum*
4QpPs XXXVII = *Comentario al Salmo 37*
CD = *Documento de Damasco*

INDICE GENERAL

Cap. II. DE LOS EVANGELIOS AL EVANGELIO

Cap. III. DEL EVANGELIO A JESUCRISTO

I

HACIA EL TEXTO ORIGINAL DE LOS EVANGELIOS

BIBLIOGRAFIA GENERAL *

BIBLIOGRAFIA

B. M. Metzger, *Annotated Bibliography of the Textual Criticism of the New Testament* 1914-1939. (Studies and Documents, 16) (Copenhagen 1955) [Más de 1.200 títulos de libros, monografías, tesis, artículos].

A partir de 1939 los *elencos bibliográficos* de *Biblica, Ephemerides Theologicae Lovanienses,* etc.

GENERAL: MANUALES, etc.

H. J. Vogels - L. Pirot, *Critique textuelle du Nouveau Testament, DBS* 2 (1934) 256-274.

L. Vaganay, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire* (París 1934).

M. - J. Lagrange, *Critique textuelle du Nouveau Testament.* II. La critique rationnelle. Avec la collaboration du R. P. St. Lyonnet[2] (Études Bibliques) (Paris 1935).

K. Lake, *The Text of the New Testament* (London 1943).

C. S C. williams, *Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts* (Oxford 1951).

H. J. Vogels, *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments* (Bonn 1955) [1.ª ed. Münster, i. W. 1923].

V. Taylor, *The Text of the New Testament.* A short Introduction (London 1961).

ESTADO ACTUAL

E. Massaux, *Etat présent de la critique textuelle du Nouveau Testament, NRT* 75 (1953) 703-726.

K. W. CLARK, *The Effect of Recent Textual Criticism upon the New Testament Studies*, en *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, ed. W. D. Davies and D. DAUBE, in honor of C. H. Dodd (Cambridge 1956) 21-51.

J. DUPLACY, *Où en est la critique textuelle du Nouveau Testament? RSR* 45 (1957) 418-441 46 (1958) 270-313 431-462 [estudio de las principales obras recientes sobre la crit. textual, revisado y publicado bajo el mismo título (París 1957)].

J. DUPLACY, *Bulletin du critique textuelle du Nouveau Testament, RSR* 50 (1962) 242-263 564-598 51 (1963) 432-462.

K. ALAND, *The Present Position of New Testament Textual Criticism*, en *Studia Evangelica* (Texte u. Unters. 73) (Berlin 1959) 717-731.

H. GREEVEN, *Der Urtext des Neuen Testaments*, Veröffentl. der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgeselschaft 26 (1960) 5-21.

K. Th. SCHÄFER, *Der Ertrag der textkritischen Arbeit am Neuen Testament seit der Jahrhundertwende, BZ* 4 (1960) 1-18.

K. ALAND, *Eine Bemerkung zur gegenwärtigen Arbeit der neutestamentlichen Textkritik, BZ* 4 (1960) 315-8 [acotaciones al art. anterior].

— "*Mich drängt's den Grundtext aufzuschlagen*", *Igreja-Luter* 22 (1961) 29-37.

H. H. OLIVER, *Present Trends in the Textual Criticism of the New Testament, JBR* 30 (1962) 308-320.

MANUSCRITOS

M. M. PARVIS - A. P. WIKGREN, *New Testament Manuscript Studies* (Chicago 1950).

B. BOTTE, *Manuscrits grecs du Nouveau Testament, DBS* 5 (1957) 819-835.

— *Papyrus Bibliques, DBS* 6 (1960) 1109-1120.

G. MALDFELD, *Die Papirologie und die neutestamentliche Kritik, Annales Univ. Saraviensis* 8 (1959) 53-63.

G. MALDFELD, *Die griechischen Handschriftenbruchstücke des Neuen Testaments auf Papyrus, ZNW* 42 (1949) 228-253 [P 1-62].

K. ALAND, *Zur Liste der griechischen neutestamentlichen Handschriften, TLZ* 78 (1953) 468 [P 63], *ZNW* 45 (1954) 187 [P 63-64], *ZNW* 48 (1957) 156-8 [P 65-68].

— *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments.* I. Gesamtübersicht (Göttingen 1963).

V. MARTIN, (Ed.): *Papyrus Bodmer II: Évangile de Jean chap.* 1-14 (Cologny - Gèneve 1956).

V. MARTIN - J. B. BARNS, (publié par): *Papyrus Bodmer II* = P 66: *Évangile de Jean ch. 14-21.* Nouv. ed. augm. et corr. avec reprod. complète du manuscrit (Cologny-Genève 1962).

V. MARTIN - R.KASSER, (publié par): *Papyrus Bodmer XIV-XV: Évangiles de Luc et Jean:* Tome I, XIV: Luc chap. 3-24; Tome II, XV: Jean chap. 1-15 (Cologny-Genève 1961).

Bibliografie sobre el P. Bodmer en la nota 18.

TRADUCCIONES ANTIGUAS

A. VÖÖBUS, *Early Versions of the New Testament: Manuscript Studies* (Papers of the Estonien Theological Society in Exile, 6) (Stockholm 1954).

A. F. J. KLIJN, *The Value of the Versions for the Textual Criticism of the New Testament, BibTrans* 8 (1957) 127-130.

PATRISTICA

M. J. SUGGS, *The Use of Patristic Evidence in the Search for a Primitive New Testament, NTS* 4 (1957-8) 139-147.

* No se incluyen en esta bibliografía las Introducciones generales, como la de A. WIKENHAUSER, ROBERT - FEUILLET, etc.

PALABRA ETERNA Y PALABRA CREADA

Dios creó todo por su "palabra" y nos habló por su Hijo, Palabra eterna suya (Jn 1,3[1]*; Hebr 1,2; Jn 1,2). Esta Palabra, proferida eternamente, se identifica con la persona histórica de Jesús (Jn 1,14). Jesucristo es ontológicamente la teofanía suprema de Dios, El es el revelador la Palabra decisiva y definitiva del Padre. Lo es en su persona eterna y en su palabra temporal. Palabra que*

---

[1] S. Juan no pretende establecer un intermediario estricto entre Dios creador y la creación. Filón hablaba de la instrumentalidad del Logos, y Rabbi Aqiba († 135 p. C., aunque la teoría puede ser anterior) de la intervención de la Torah (Ley). Es indudable que en el texto πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο hay alusión al Gn εἶπεν ὁ θεός... καὶ ἐγένετο y probablemente a su evolución ulterior con la intervención de la Sabiduría (Sab 9, 5; 7, 21). Es indudable que la Palabra de Dios dice algo más que "la eficacia del acto creador de Dios, o su resultado, su efecto creado" (L. CHARLIER, *Le Christ. Parole de Dieu en Jésus-Christ* (Cahiers de l'Actualité Religieuse, 15) (Tournai, 1961) 121. Se trata de una presencia en la creación del mundo que llegará a su cumbre en la teología paulina: "Todo ha sido creado por El y para El. El existe antes que todas las cosas y todas subsisten en El" (Col 1, 16-17); cf. R. SCHNACKENBURG, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog, BZ* 1 (1957) 82 ss.

admira a los doctores (Lc 2, 47), que resulta a veces ininteligible para su Madre (Lc 2, 50), dura para sus discípulos (Jn 6, 60), pero palabra de vida eterna para los que le siguen (Jn 6, 68)[2].

La Persona del Verbo y la palabra de Jesucristo nos son hoy asequibles en los Evangelios[3]. *El aspecto temporal del misterio de la Encarnación confinó la vida terrestre de Jesús de Nazaret y el sonido de su palabra a un límite breve de la historia y de la geografía. La tradición no nos ha conservado el menor recuerdo de que Jesucristo redactase por escrito una sola palabra para los siglos venideros, ni sobre su vida ni acerca de su doctrina. Jesucristo no escribió los Evangelios. Sus apóstoles y discípulos no se dieron demasiada prisa en fijar en el papel sus recuer-*

---

[2] En la teología católica no se ha tratado convenientemente este tema de la "palabra": "El Protestantismo —dice MALEVEZ— ha reprochado frecuentemente a la Iglesia católica, la importancia que atribuye al carácter doctrinal de la fe cristiana. Sin embargo, es significativo que sus teólogos no hayan compuesto jamás un tratado especial sobre el concepto de evangelio, de "buena nueva", ni menos sobre el de la "Palabra de Dios" ¿no será porque a sus ojos el mensaje no tiene valor más que a condición de no ser separado jamás del mensajero?" (*Le message chrétien et le mythe.* La théologie de R. BULTMANN [Bruxelles 1954] 7). Cf. con todo, los esfuerzos de las teologías bíblicas, p. ej. P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'A. T.* I (Tournai 1954) 200-7 y varios artículos y obras: P. EVDOKIMOV, *Le mystère de la Parole, BVC* n. 11 (1945) 7-24; las obras colectivas *Parole de Dieu et Liturgie* (Lex Orandi 25) (Paris 1958) cf. H. VON BALTHASAR, Dieu a parlé un langage d'homme, 71-103; *La Parole de Dieu en Jésus-Christ* (Cahiers de l'Actualité Religieuse 15) (Tournai 1961). La relación de la filosofía y teología del lenguaje, con todos los problemas modernos, se estudian en la moderada obra de H. NOACK, *Sprache und Offenbarung. Zur Grenzbestimmung von Sprachphilosophie und Sprachtheologie* (Gütersloh 1960).

[3] No tratamos del contacto personal por medio de los sacramentos y de la predicación de la Iglesia, cf. los artículos sobre estos temas en *La Parole de Dieu en Jésus-Christ.*

dos. Tuvieron que pasar unos treinta años después de la Ascensión, para que aparecieran los más antiguos de "nuestros" Evangelios [4].

Junto a estos dos hechos extraños a nuestra mentalidad, la transmisión de los Evangelios, de modo semejante a la de cualquier libro de la antigüedad, no resulta tan llamativa. Nos encontramos ante el complejo problema de una "palabra de Dios" que es a la vez "palabra de hombres", una especie de segunda "encarnación" de la Palabra.

En este primer capítulo vamos a recorrer inversamente la historia del libro por excelencia, de los Evangelios, hasta el momento de su redacción definitiva. Esa historia no fue diferente de la de los escritos humanos de un Plinio y un Platón.

En los dos capítulos siguientes trazaremos la historia anterior hasta Jesucristo.

---

[4] El P. X. Léon-Dufour señala los años 65-70 para la aparición de Mc y Lc, aunque reconoce que otros autores católicos sostienen para Mc una fecha anterior al año 63 (*IB* II 227 y 257). Wikenhauser coincide con Léon-Dufour, inclinándose a una fecha posterior a la muerte de Pedro (a. 64), aunque muchos católicos sostengan el año 50 y la mayoría de los protestantes el 60 (cf. sin embargo, la fecha posterior al 70 defendida por S. G. F. Brandon, *The Date of the Markan Gospel, NTS* 7 [1960-1] 126-141). Respecto al evangelio de Mateo griego, parece más favorable a una fecha posterior al año 70, y para el de S. Juan señala el final del siglo, hacia el año 90 (*Introducción al Nuevo Testamento,* trad. de la 3.ª ed. al. [1959] [Barcelona 1960]) 142, 159-161, 237-8. Lo más interesante es señalar la pérdida de interés de este problema que tanto preocupó a la apologética de comienzos de siglo (Léon-Dufour, *IB* II 227). Las razones de este cambio en la orientación problema se explican en los cc. II y III.

I

DE LAS TRADUCCIONES AL AUTOGRAFO

TRADUCCIONES.

El cristiano actual generalmente lee los Evangelios en una de sus traducciones vernáculas. Hoy no existe persona medianamente culta que desconozca la imperfección esencial de toda traducción. Quienquiera que se haya empeñado en el desabrido trabajo de traducir, ha tenido que dar razón al "traduttore, traditore"; todo traductor es, por fuerza, traidor al texto, al pensamiento original. No es necesario aducir ejemplos concretos de algo que todos sabemos. En la venerable traducción latina, conocida con el nombre de Vulgata, se leía en Rom 5, 12: "in quo omnes peccaverunt": "en el cual [Adán] todos pecaron". Todos los comentarios latinos se apoyaron en esta traducción, que ponía muy claramente un aspecto de la doctrina sobre el pecado original [5]. Hoy sin cambiar en nada la doctrina tenemos que leer con un mejor conocimiento del griego: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον "por cuanto todos pecaron", bien sea por una participación en el pecado de Adán, o por sus pecados personales [6].

---

[5] H. J. VOGELS, *Critique textuelle du Nouveau Testament*, *DBS* 2 (1934) 258; J. HUBY - S. LYONNET, *Saint Paul Épître aux Romains* (Verbum Salutis X) (Paris 1957) 528 ss.

[6] F. M. ABEL, *Grammaire du Grec Biblique* (Paris 1927) 237; M. ZERWICK, *Graecitas Biblica*[3] (Romae 1955) n.º 96. La *BJ* traduce: "du fait que tous ont péché"; admite también como correcta la traducción: "en raison de quoi", "sur quoi tous ont péché". Muchos modernos, sobre todo católicos, siguen interpretando el texto como participación en el pecado de Adán, pero no se basan ya en las palabras "in quo", ἐφ' ᾧ· Los PP. griegos, por el contrario, siguen la otra interpretación. Cf. J. HUBY-LYONNET, *o. c.* 528 ss.

El doble fenómeno de la imperfección innata de toda traducción y cambio constante de las lenguas vivas, explica la necesidad de continuas traducciones vernáculas de los Evangelios y de toda la Sagrada Escritura [7].

La traducción resulta más difícil cuando ésta supone un cambio de mentalidad. Que todo el Nuevo Testamento nos haya llegado en griego, es una muestra más de la adaptación de la "palabra de Dios" a las condiciones humanas [8]. Indudablemente el griego era en aquellos momentos la lengua que mejor podía favorecer la expansión de la

---

7 Para un estudio sobre las recientes traducciones de la Biblia cf. J. SCHMID, *Moderne Bibelübersetzungen* (Wien 1960) (= *ZKT* 82 [1960] 290-332). Cf. las traducciones castellanas de NÁCAR-COLUNGA y BOVER - CANTERA; el merecido éxito de las francesas *Sainte Bible de Jérusalem* (catól.) y *Bible de la Pléiade* (prot.), y la nueva traducción inglesa protestante del NT: *The New English Bible.* Sobre la dificutad de las traducciones modernas cf. p. ej. C. H. DODD, *Some Problems of New Testament Translation, ExpT* 72 (1961) 268-274 (ἀπολύτρωσις = paso de la esclavitud a la libertad, prescindiendo de pago de precio; "redención" resulta metáfora muerta); D. G. FOX, *How Intelligible Is a Literal Translation? BibTrans* 10 (1959) 174-6; E. A. NIDA, *Principles of Translation as Exemplified Translating, ib* 10 (1959) 148-164; G. H. P. THOMPSON, *Thy Will be Done in Earth, as it is in Heaven* (Matheus VI, II) A suggested Re-interpretation, *ExpT* 70 (1959) 379-381; D. G. MAESO, *Hacia una nueva técnica en las versiones bíblicas, CultBib* 15 (1958) 14-21.

8 Es sabido que, según una antigua tradición eclesiástica, el evangelio de Mt fue escrito originalmente en arameo. Sobre este punto concluye A. WIKENHAUSER: "En resumen, puede tenerse por cierto que sólo es sostenible la tesis de un original arameo del ev. de Mt si se considera al Mt griego no como una fiel traducción de una obra aramea, sino como una reelaboración del ev. de Mc... Como nada se nos ha conservado de ese original y nadie sabe cómo era no podemos hacer afirmación alguna más precisa y absolutamente cierta acerca de la relación entre las dos formas del ev. de Mt" *(O. c.* 158-9). X. LÉON-DUFOUR, atendido el griego y los semitismos de Mt, concluye que no "parece ser la traducción sino la adaptación de un original arameo" *(IB* II 195). Para mayor detalle cf. p. 111 (53).

Buena Nueva. Quiere esto decir que, antes de quedar ésta en nuestros Evangelios inspirados, tuvo que sufrir una primera traducción. Jesucristo pronunció su mensaje en arameo, su lengua materna y popular entonces en Palestina [9]. No sería contra la inspiración del texto griego, tratar de explicar algunos pasajes difíciles con el recurso al arameo latente. Valga a manera de ejemplo la célebre

---

[9] Sobre el arameo, como lengua materna de Jesús, cf. M. Black, *Die Erforschung der Muttersprache Jesu*, TLZ 82 (1957) 653-668 (dando por supuesto el hecho, investiga en las fuentes a nuestra disposición para conocer en concreto qué arameo habló); en su art., *The Recovery of the Language of Jesus, NTS* 3 (1957) 305-313, cree se trata del arameo muy semejante al del códice Neofiti; R. Aron, *Les années obscures de Jésus* (Paris 1960); *Jésus parlait araméen, Esprit* 28 (1960) 1535-1548; A. Diez Macho, *La lengua hablada por Jesucristo, OrAnt* 2 (1963) 95-132 (no hemos tenido ocasión de ver este artículo del descubridor del Neofiti I). H. Birkeland, *The Language of Jesus* (Oslo 1954) pretende probar la tesis según la cual Jesús habló normalmente un dialecto popular del hebreo, aunque pudo hablar también arameo. Esta tesis va más lejos que la ya antigua de H. Segal, *JQR* 20 (1907/8) 643-737; *A. Grammar of Mishnaic* Hebrew (Oxford 1927): Jesús hubiera hablado arameo, como los judíos incultos de Galilea, y hebreo, lengua vernácula de todos los judíos en Judea. J. M. Grintz, *Hebrew as the spoken and written language in the last days of the Second Temple, JBL* 79 (1960) 32-47, defiende que el hebreo mišnáico fue la lengua popular en Palestina por lo menos hasta el a. 70, no el arameo. Contra ambos J. A. Emerton, *Did Jesus speak Hebrew, JTS* 12 (1961) 189-202, defiende la tradicional tesis del arameo como lengua ordinaria. En cambio, I. Rabinowitz, ve en *'Efata* (Mc 7, 34) una prueba del uso del hebreo (transliteración del imperativo nifal de *patah* = *hippātah* en la vocal. de Tiberiades), que alternaría con el aram. (*"Be opened* = *'Ephatha* [Mc. 7, 34]: *Did Jesus speak Hebrew? ZNW* 53 [1962] 229-238). Que hablara además griego no debe extrañar a quien conoce la penetración del helenismo en Palestina en aquella época, cf. A. W. Argile, *Did Jesus speak Greek? ExpT* 67 (1955/6) 93-4 383; 68 (1956/7) 121-2; B. H. Thompson, *To what extent did Jesus use Greek? RelLife* 32 (1963) 103-115, en ocasiones (centurión de Cafarnaún, Pilato), pero no a las masas.

explicación del por qué de las parábolas. El texto griego da la traducción corriente: "A vosotros es dado conocer el misterio del reino de Dios; a los que están fuera todo les sucede en parábolas *para que* mirando, miren y no vean, y oyendo, oigan y no entiendan, *no sea que* alguna vez se conviertan y se les perdone" (Mc 4,11-12, cf Mt 13, 13-14; Lc 8,9-10). Marcos da la forma más antigua de la cita (cf Is 6, 9-10). Pero la cita no sigue ni la traducción griega ni el texto hebreo del profeta, sino el Targum arameo. Esto parece aconsejar el recurso al arameo también para la conjunción inicial: ἵνα. La correspondiente aramea *dî* puede ser final o introducir una frase relativa: "a aquellos que miran y no ven..." La segunda conjunción aramea, *dil*ᵉ*mâh,* subyacente en la griega μή, puede significar: "pues quizá". El texto completo ganaría en inteligibilidad: "A los que están fuera... en parábolas, a aquellos que mirando, miran y no ven, oyendo, oyen y no entienden, pues quizá se arrepentirán y les sería perdonado" [10].

A pesar de la utilidad en ocasiones del recurso al arameo, el Espíritu Santo ha querido que los Evangelios nos lleguen en griego. Pero leer los evangelios en griego, no significa leerlos en su texto original.

---

[10] Cf. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge 1951) 77-9. Sobre la lengua semítica subyacente en los ev. cf. M. Black, *An Aramic Approach to the Gospels and Acts*[2] (1954); K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament,* Bd. I: *Satzlehre* Teil I (Gottingen 1962). Este aspecto es muy importante en el Ev. de S. Juan, cf. M. E. Boismard, *Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du quatrième évangile,* en *L'Évangile de Jean (Rech. Bib.* III) (Bruges-Paris 1958) 41-58. Un ejemplo en este Ev. podía ser la significación de ἐκ τῆς κοιλίας (Jn 7, 38). Según M.-E. Boismard, *De son ventre couleront des fleuves d'eau* (Jo., VII, 38), *RB* 65 (1958) 542, se trata de una traducción servil del arameo *min gawweh* = "de él"; teoría que admiten A. Feuillet y P. Grelot.

El texto griego de los Evangelios se nos presenta hoy generalmente en algunas de las llamadas ediciones críticas de Bover, Merk, Nestle, etc. Durante muchos años, casi desde la primera impresión del texto griego por Erasmo (1516), los cristianos se contentaron con un Nuevo Testamento "aceptado por todos", a falta de otro mejor [11]. El francés Robert Estienne (Stephanus), en la tercera edición de su obra ("editio regia", porque fue dedicada al rey de Francia, 1550), tuvo la fortuna de ver ese *textus receptus*. El nombre se debe al prólogo de los hermanos Elzevier, en la segunda edición, de 1633, de un NT fundamentalmente idéntico al de Estienne: "Textum ergo habes nunc ab omnibus receptum", "aquí tienes un texto aceptado por todos". Estienne había hecho crítica sobre la obra de Erasmo y la Poliglota de Alcalá. También Erasmo la había hecho, dentro de sus posibilidades; pero en el convento dominicano de Basel, donde trabajara, dispuso de pocos manuscritos.

La aprobación del *textus receptus* comenzó a ser

[11] En realidad la primera edición impresa del NT griego es el tomo V de la Poliglota de Alcalá, promovida por el Cardenal Cisneros. Acabada de imprimir en 1514 no se puso a la venta hasta 1520. En este intervalo se adelantó Erasmo, quien confiesa haber trabajado de prisa. Ello influyó en la calidad de su trabajo. Defensores como K. W. CLARK, *Observations on the Erasmanian Notes in Codex* 2, en *StudEv* (TU 73) (Berlin 1959) 749-756, no logran justificarle (cf. J. DUPLACY, *Critique textuelle du Nouveau Testament* *RSR* 51 [1963] 451). Este autor ha comprobado que el texto base de la edición es el códice minúsculo 2 del s. 12; pero correcciones introducidas por Erasmo no aparecen en el texto impreso, y en cambio sí otras no indicadas por el humanista. Sobre la historia de las ediciones impresas cf. A. WIKENHAUSER, *o. c.* 112-117, o el art. de E. MANGENOT, *DB* 5, 2 (1912) 2127-2135, en quien aquél parece inspirarse principalmente.

pronto discutida. El golpe de gracia se lo dio el sabio G. F. C. VON TISCHENDORF. Hubiera sido una casualidad, si él no hubiera sido un sabio. En el monasterio de Sta. Catalina del monte Sinaí, descubrió, como abandonado, en 1844 parte del famoso *Codex Sinaiticus* que casi completaría quince años más tarde después de numerosos esfuerzos. Aquel manuscrito fue la base de su primera edición crítica del Nuevo Testamento; la más importante fue la *editio octava critica maior* (1869-1872). Comparó con el *Codex Sinaiticus* todos los manuscritos de que pudo disponer. Prefirió algunas variantes, y sobre todo, las anotó todas. Es lo que da valor a las ediciones críticas; además de ofrecer un texto determinado, preferido por el autor de la edición, permite al lector capacitado juzgar por sí mismo sobre el material a su disposición [12].

COPIAS MANUSCRITAS: PERGAMINOS Y PAPIROS.

Las ediciones críticas eran necesarias. La imprenta había asegurado la uniformidad del texto. Pero en quince

[12] Sobre las restantes ediciones críticas cf. las obras y artículos citados en la nota anterior y en la bibliografía general del capítulo. Además, la síntesis histórica de K. Th. SCHÄFER, *Der Ertrag der textkritischen Arbeit am Neuen Testament seit der Jahrhundertwende*, BZ 4 (1960) 1-5. La relación de las ediciones manuales de Nestle, Merk, Bover, Vogels, Souter con el *textus receptus* y las obras críticas de Tischendorf, Westcott-Hort, etc. han sido estudiadas por K. ALAND, *The present position of New Testament Textual Criticism*, en *StudEv* (Berlin 1959) 717-731. El resultado no es muy halagador en favor de estas ediciones manuales. Estamos en muchos aspectos en la misma posición que nuestros "bisabuelos" (730). El *Novum Testamentum Graece* (EB. NESTLE - ER. NESTLE - K. ALAND), ha llegado a su 24ª edición (Stuttgart 1960). Está en preparación un NT griego bajo el patronato de la *American Bible Society*, de la *National Bible Society of Scotland* y de la *Württenbergische Bibelanstalt*.

siglos de copia manuscrita las variantes de los textos habían proliferado. Ya en el s. 15 se llamaban *vetusti* los códices en pergamino del s. 12 al 10, y los de los siglos 10-9 *vetustitissimi,* "viejísimos". Como si no se tuviera esperanza de llegar más allá. Sin embargo se remontaron los siglos de la oscura edad media. Los códices anteriores al siglo nono están todos escritos en mayúsculas. Con ellos descendemos hasta los siglos 7, 6 y aun 5. De este siglo son los códices "Alejandrino" (hoy en el British Musseum), el de "Efrén" "rescriptus" o palimpsesto —porque fue usado para escribir encima los sermones del Santo— (el códice está hoy en París), y el de "Beza" (actualmente en Cambridge) [13]. Con el hallazgo del *Codex Sinaiticus* (comprado en 1933 por el British Museum por 100.000 libras esterlinas), Tischendorf se presentó en el s. 4.° (± 360). Desde 1480 en el archivo Vaticano, y célebre ya en 1553, el *Codex Vaticanus* —salido del mismo *Scriptorium* que el *Sinaiticus,* en opinión de Tischendorf, es de primer orden por su calidad y antigüedad (s. 4) [14].

---

[13] Sobre el códice de Efrén cf. R. W. LYON, *A Re-Examination of Codex Ephraemi Rescriptus, NTS* 5 (1959) 260-272. La antigüedad del Codex Bezae es muy discutida. Varios autores han pretendido adelantarla varios siglos. Recientemente J. D. YODER, *The Language of the Greek Variants of Codex Bezae, NT* 3 (1959) 241-248 (título casi completo de su tesis doctoral en Princeton Theological Seminary), defiende que el griego de las variantes de dicho códice es el vernáculo de los primeros siglos cristianos. Cf. también del mismo autor, *Semitism in Codex Bezae, JBL* 78 [1959] 317-321). El texto es el que más variantes ofrece con respecto a los grandes códices; con todo P. GLAUE, *Einige Stellen, die die Bedeutung des Codex D charakterisieren, NT* 2 (1958) 310-315, opina que el texto fundamental es el más próximo al original de los Evangelios y Hechos.

[14] No todos los mss contienen todo el NT, ni siquiera los evangelios completos, aunque muchos de ellos contienen gran parte del AT. La descripción completa de los mss. puede verse p. ej. en M.-J. LAGRANGE, *Critique Textuelle du Nouveau Tes-*

Estos códices estaban compuestos, por lo general, de hojas en piel o pergamino, material caro, y por tanto, no muy generalizado. En cambio, desde el año 3.000 a. C. se venía empleando para la escritura, en competencia con las tabletas de arcilla, "el papel egipcio" o "papiro". La planta nacía prolíficamente en la región pantanosa del delta. Allí se elaboraba y fabricaba el papel de la antigüedad. Probablemente se escribieron en papiros los originales del Nuevo Testamento; desde luego muchísimas de las primeras copias, sobre todo las de uso privado. Durante mucho tiempo se renunció a recobrar estos documentos. La sequedad del clima de Egipto nos haría el gran servicio de preservar no pocos ejemplares que resistieron la incultura de los siglos. En el siglo XIX sólo se conocían diecinueve papiros; hoy pasan de trescientos, setenta y seis de ellos del Nuevo Testamento [15]. Los mercados orientales reservan to-

---

*tament II, La critique rationnelle*² (Paris 1935), o más concisamente en alguno de los diccionarios v. gr. *DB*, H. HAAG, *Bibel-Lexikon*, Bibelhandschrift. La lista completa con la indicación precisa del contenido, descripción, páginas, fecha y lugar actual de los mss, en K. ALAND, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments* I. Gesamtübersicht (Arbeiten zu Neutestamentlichen Textforschung, I) (Berlin 1963). P. BATIFFOL, *Vaticanus* (Codex), *DB* 5, 2 (1912) 2379, pone en duda la fecha de adquisición del Vat. 1209 dada en el texto.

15 K. ALAND, *o. c.* 29-33. En el recuento de los papiros hay que tener en cuenta que el 58 (Nat. Bibl. de Viena) pertenece al 33 (mismo lugar) y el 67 (Fundación S. Lucas Ev. Barcelona, ± a. 200) al 64 (Magdalen Coll. Oxford). Del total, 37 contienen parte, al menos, de los Evangelios. A veces se confunden los términos: "pergaminos-papiro" se refiere al material; "códice-rollo" a la forma. No existe correspondencia entre ellos, el material es indiferente de la forma; así el papiro Bodmer II (66) es códice, y el libro de Isaías de Qumrān es pergamino en rollo. En contraposición con la literatura los escritores usaron desde el principio el sistema de *códice* en que se encuentran los más antiguos papiros. Quizá el *libro* sea invención cristiana (K. Th. SCHÄFER, *a. c.* *BZ* 4 [1960] 7).

davía probablemente sorpresas de importancia, aunque la especulación no juegue en ellos papel muy honroso. En 1950 fue recuperado para la ciencia, en el Cairo, un lote de manuscritos. Entre ellos había restos de varios códices, en papiro, del Nuevo Testamento, que se llamaron como su comprador (Chester Beatty (P 45 46 47). El más importante es el P 45: contiene gran parte de los Evangelios y es un siglo anterior a los códices *Sinaítico* y *Vaticano*. Con él llegamos al s. III. En 1956 se publicaba el papiro Bodmer II (P 66). Nos ofrece un texto bastante completo de S. Juan, de fines del s. II o comienzos del III (a. 170-230)[16]. La misma fecha se asigna (a. 175-225) al papiro Bodmer XIV-XV (P 75), que contiene una copia del Evangelio de Juan (cc. 1-15), y el texto más antiguo de gran parte del de Lucas (cc. 3-24)[17]. En la Biblioteca John Rylands de Manchester se encuentra el papiro más antiguo del NT (P 52). Es un trozo insignificante, con dos versículos incompletos de S. Juan por cada cara (18,31-34,37-38). Se le cree aproximadamente del año 125-140; por tanto unos treinta o cincuenta años más viejo que el original del autor del Cuarto Evangelio[18].

---

16 Esta es la opinión general. De la primera mitad del s. II, lo considera H. Hunger, *Zur Datierung des Papyrus Bodmer II* (P 66), Anzeiger der phil. hist. Kl. der Oesterreichischen Ak. d. Wiss. (1960) 12-23.

17 V. Martin - R. Kasser (ed.) *Papyrus Bodmer* XIV-XV: *Évangiles de Luc et de Jean: Tome I, XIV: Luc chap. 3-24; Tome II, XV: Jean chap. 1-15* (Cologny-Genève, 1961).

18 Para una *bibliografía* sobre los papiros neotestamentarios, además de la general, cf. p. ej. K. Aland, *Neue neutestamentliche Papyri, NTS* 3 (1957) 261-286 (sobre P 7, 11, 66, 67, 68); B. Metzger, *Recent Discoveries and Investigations of the New Testament Manuscripts, JBL* 78 (1959) 13-20 (P. 66 Crosby Codex etc); M. F. Unger, *Phenomenal Discoveries of Papyri and the New Testament, BS* 116 (1959) 310-6; *The Papyri and the Critical Evaluation of the New Testament, BS* 117 (1960) 19-22;

Nos hemos aproximado no poco a la fecha de composición de los evangelios; sin embargo, nadie abriga la esperanza de recobrar los autógrafos, que se consideran per-

---

S. BARTINA, *Catálogo de los papiros neotestamentarios, CultBib* 17 (1960) 214-222 (sólo cita 68); J. LEAL, *El autógrafo del IV Evangelio y la arqueología, EstEcl* 34 (1960) 895-905 (descripción de P. Rylands, Egerton 2, Ch. Beatty, Pergamino Dura Europos, P. Bodmer II).

El *papiro Bodmer II* requiere por sí solo una bibliografía, cf. *NTA* 2 (1957/8) 230; 3 (1958/9) 38-39 145. Señalamos los art. siguientes: K. ALAND, *Papyrus Bodmer II. Ein erster Bericht, TLZ* 82 (1957) 161-183; M.-E. BOISMARD, *Le Papyrus Bodmer II, RB* 74 (1957) 363-398; A. F. J. KLIJN, *Papyrus Bodmer II (John I-XIV) and the Text of Egypt, NTS* 3 (1957) 327-334; W. A. WORDSWORTH, *The Bodmer Papyrus and the Prologue of St. John's Gospel, NT* 2 (1957) 1-7; E. R. SMOTHERS, *Papyrus Bodmer II: An Early Codex of St. John, TS* 18 (1957) 434-44, *Two Readings in Papyrus Bodmer II, HTR* 51 (1958) 109-122; H. ZIMMERMANN, *Papyrus Bodmer und seine Bedeutung für die Textgeschichte des Johannes-Evangeliums, BZ* 2 (1958) 214-243; E. MASSAUX, *Le Papyrus Bodmer II (P 66) et la critique néotestamentaire,* en *SacPag* I (Paris-Gembloux 1959) 194-207; S. DE AUSEJO, *El papiro Bodmer II y la exégesis del IV Evangelio, EstEcl* 34 (1960) 907-928; J. N. BIRDSALL, *The Bodmer Papyrus of the Gospel of John* (Tyndale NT Lecture 1958) (London 1960); M. A. KING - R. PATTERSON, *Textual Studies in the Bodmer Manuscript of John: Testimony on Particular Passages, BS* 117 (1960) 258-66.

Sobre el resto de los *papiros Bodmer,* C. K. CLARK, *The Text of the Gospel of John in Third-Century Egypt, NT* 5 (1962) 17-24 (P 75 en conexión con B, y P 66 con ℵ y W, P 75 y P 66 entre sí, no siempre de acuerdo; evidencia de confusión anterior al s. 3. La llave para la verdadera historia del texto es P 75); F. V. FILSON, *More Bodmer Papyri, BA* 25 (1962) 50-7 (El ev Jn el más admitido por los gnósticos y el más extendido en Egipto); J. A. FITZMYER, *Papyrus Bodmer XIV: Some Features of our oldest Text of Luke, CBQ* 24 (1962) 170-179; P.-H. MENOUD, *Papyrus Bodmer XIV - XV et XVII, RTP* 12 (1962) 107-116 (El primero del a. 200, el primero en que aparece en la misma página el fin de un ev [Lc] y comienzo de otro [Jn]. En comparación con P 66 y P 45 aparecen menos corregidos, quizá mejor texto que P 66. El P. 74 contiene Act. y Epist. Catol.);

didos para siempre [19]. El Espíritu Santo no ha juzgado imprescindible para la Iglesia su conservación.

A pesar de todo, nuestra situación respecto al Nuevo Testamento, es de privilegio en comparación con las obras literarias más famosas de la antigüedad. Es probable que el número de copias del texto neotestamentario fuera mucho mayor que el de las obras clásicas, sobre todo en Egipto y Asia Menor. El total de copias manuscritas del NT asciende a setenta y seis papiros, doscientos cincuenta códices mayúsculos, dos mil seiscientos cuarenta y seis minúsculos y mil novecientos noventa y nueve leccionarios. De los doscientos cincuenta mayúsculos, raros son del s. x, los demás anteriores. Entre ellos, diecisiete del siglo v (ocho contienen textos de los Evangelios), tres del

---

B. M. Metzger, *The Bodmer Papyrus of Luke and John, ExpT* 73 (1961/2) 201-2 (Prueba que el llamado texto *Neutro* por Wescott-Hort, existía ya hacia el a. 200, y que ℵ y B no son los creadores, sino difundidores del mismo); C. L. Porter, *Papyrus Bodmer XV :P 75 and the Text of Codex Vaticanus, JBL* 81 (1962) 363-376 (Tienen gran conexión en Jn. B no es el texto occidental, ni revisión deliberada de recensión del s. 4).

Sobre *lecturas particulares* de los papiros cf. la 2.ª p. de este capítulo.

19 En contraste con el s. 19, los especialistas del s. 20 desesperan de hallar el texto original, precisamente por el número enorme de testigos, H. H. Oliver, *Present Trends in the Textual Criticism of the New Testament, JBR* 30 (1962) 308-320. Podríamos gloriarnos si poseyésemos el texto sagrado tal y como existía en su conjunto hacia mediados del s. 2, es decir, en el momento de la formación del *canon* del NT (cf H. J. Vogels, *a. c. DBS* 2 [1934] 257). El *canon*, por lo que ciertos libros sagrados se llaman "canónicos", es la aceptación por parte de la Iglesia de los libros inspirados que considera como regla de fe. Aunque es posible que, con la canonización de los libros sagrados, se haya introducido algún cambio en el texto, los libros eran ya inspirados, y por tanto sagrados, desde el momento de su composición. De hecho, ya hacia fines del s. 2, en las copias más antiguas, el texto del NT no es uniforme.

siglo III (uno pertenece a los Ev.). Del total de setenta y seis papiros, treinta y siete contienen textos evangélicos, quince del s. III, dos del II (hacia el a. 200) [20].

De Homero no poseemos ningún códice mayúsculo o uncial, y el minúsculo más antiguo es del s. X. De Esquilo existe un testigo en el siglo X y otro en el XIII [21]. De Platón y Demóstenes se han conservado dos o tres códices del s. X [22]. Probablemente la popularidad de Virgilio (a. 71-9) le ha concedido la fortuna de conservarse en varios códices del s. IV [23]. De Herodoto existen papiros Oxyrincos del s. II, e incluso alguno se duda pertenezca al I [24].

Mientras para la mayoría de nuestros autores clásicos griegos más famosos existe un vacío de doce y dieciséis

[20] Datos sacados de la recentísima obra de K. ALAND, *Kurzgefasste Liste...* Los de Wikenhauser resultan atrasados. La lista de Gregory, en 1908, era: 14 Papiros, 161 Mayúsculos, 2292 Minúsculos y 1883 Leccionarios.

[21] El *Mediceus* (Laurentianus XXXII 9), mutilado (± a. 1000). Tiene tres clases de faltas: las del arquetipo del s. 5, irremediables; las de la transcripción en minúsculas de este arquetipo en el s. 9, y las de los escribas del *Mediceus*. El *Venetus* o *Marianus* 468 (s. 13) (cf. ESCHYLE, I^7, Texte établi et traduit par P. MAZON [Les Belles Lettres] [Paris 1958], p. XVII ss., cf. la historia del texto, p. VIII ss.).

[22] Para los "Diálogos" el *Bodleianus* y *Parisinus* 1807 del s. 9 ó 10 (cf. *Platon. Oeuvres complètes* I. Texte établi et traduit par M. Croiset [Les Bellas Lettres] [Paris 1941] 14).

Para Demóstenes (384-322), el *Parisinus* 2934 del s. 10, el *Augustanus* I. del s. 10; *Parisinus* 2395, s. 10 u 11; *Laurentianus*, s. 10 u 11.

[23] *Augusteus*, incompleto, que Petz creyó del tiempo de Augusto, a lo que debió su nombre, pero no parece anterior al s. 4; lo mismo el *Fulmanus, Schaede Gallenses*. Más tardío, s. 5, el *Mediceus*, debe su importancia a su mayor extensión (*Virgile. Bucoliques.* Texte établi et traduit par E. de Saint Denis. [Les Belles Lettres] [Paris 1942] XX ss).

[24] El *Laurentianus LXX* 3 (A) (cf. *Hérodote*, Introduction, par Ph. E. Legrand [Les Belles Lettres] [Paris 1932]).

siglos, para los evangelios éste es de un par de siglos, y para algunos textos apenas de uno.

El material manuscrito del Nuevo Testamento es tan asombroso, que no existe en el mundo quien posea un conocimiento comprehensivo del mismo. La "Kommision für spätantike Religionsgeschichte" de la "Deutsche Akademie der Wissenschaften" para la que se hace la lista de mss, y que posee el material más rico, de algunos apenas si conoce algo más que su existencia y contenido general [25]. De todo él, las ediciones críticas más extensas, no han usado sino una parte bien pequeña: de los códices minúsculos un 76% y de los mayúsculos un poco menos del 50%, no se han tenido en cuenta; todavía, de los mayúsculos empleados, un 20% sólo en el aparato crítico de una o dos ediciones. De los setenta y seis papiros las ediciones más modernas utilizan: Nestle en su 24ª ed. cincuenta y siete, Bover treinta y uno y Merk veintinueve [26].

El problema de los manuscritos.

Si no fuera de momento imposible ¿sería conveniente el uso de todo el material manuscrito? La abundancia de copias manuscritas, a cambio de una aparente mayor garantía, complica extraordinariamente la reconstrucción del texto original inspirado. Las copias manuscritas son todas imperfectas. Cada una, además, añade nuevos errores a los del modelo. Al final, el número de lecturas variantes, para todo el Nuevo Testamento, puede ascender a 200.000 ó 300.000. Se puede decir que no hay frase, añadiríamos ni palabra, del Nuevo Testamento, que en el transcurso de

---

25 K. Aland, *a. c. StudEv* 722.

26 *ib* 723-4. Cuanto a Nestle, cf. J. Duplacy, *RSR* 51 (1963) 453.

su historia manuscrita, no haya sido víctima de la labilidad humana [27]. Tenía que suceder así humanamente, al cabo de catorce siglos de trabajo manuscrito. Sin embargo, aunque hay variantes de todo género, la inmensa mayoría carecen de importancia, sobre todo bajo el punto de vista doctrinal [28]. Al siglo de un trabajo crítico científico, si por una parte estamos en la "posición de nuestros bisabuelos", por otra tenemos la seguridad de haber reconquistado al menos las nueve décimas partes del texto original neotestamentario. Y en la décima parte restante, nuestra inseguridad se reduce en muchos casos a detalles sin importancia.

Es imposible tener presentes el material manuscrito de las 4.971 copias, aun para los equipos americanos de microfilms [29]. En teoría, por lo menos, tampoco sería necesario. Derivados los manuscritos unos de otros, la selección de los troncos principales, nos evitaría andar inútilmente por las ramas. Pero esto resulta extremadamente difícil en este complicado árbol genealógico [30]. En un tra-

---

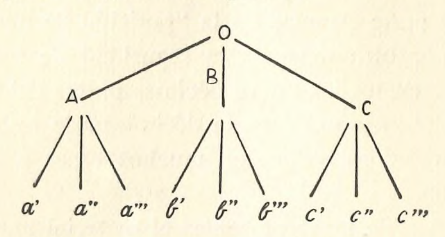
[27] H. J. Vogels, *a. c. DBS* 2 (1934) 257; C. Charlier, *La lecture chrétienne de la Bible*⁶ (Tournai-Paris 1957) 49.

[28] *La American Bible Society,* en colaboración con la *National Bible Society of Scotland* de Stuttgart, planea una nueva edición del texto griego del NT con sólo unas 2.000 ó 3.000 variantes (frente a las 10.000 de Nestle) aunque con una más completa colación de los mss. (cf. *A New Edition of the Greck New Testament, BibTransl* 10 [1959] 29-35; *a. c.* en *EtudEv* 727) y K. Aland, da la bienvenida a un Merk con un aparato crítico más simplificado *(a. c.* 728), que probablemente no se llevará a cabo.

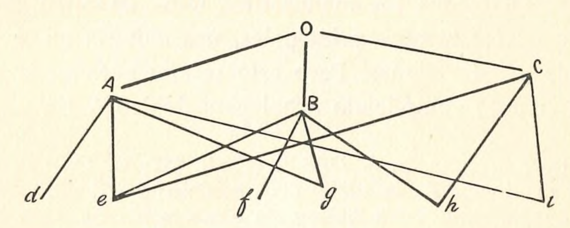
[29] K. Aland, *a. c.* 722, da cuenta de la expedición americana al Sinaí, Jerusalén y Monte Athos, pero se lamenta de la inaccesibilidad a la cámara fotográfica p. ej. de los 370 mss. griegos en la URSS, prácticamente aislados en los últimos 50 años, y de otros en pequeñas y grandes bibliotecas europeas. *(ib).*

[30] A. F. J. Klijn, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts* (1949-1959), *NT* 3 (1959) 21 agrupa así los textos de esta familia llamada *occidental:* A) un

bajo de este género, no se puede pasar de una caricatura en la exposición de la verdadera dificultad. Supongamos p. ej. que queremos agrupar las familias de códices según el tipo de variantes. Sería relativamente fácil si los manuscritos se hubieran derivado de manera regular, poco más o menos según el siguiente esquema:



En realidad las familias han emparentado unas con otras, lo que podríamos representar, poco más o menos así:



Ya no resulta tan fácil la reconstrucción de los arquetipos ABC[31].

Para acercarnos a ellos hace falta desarrollar un fino

---

corto texto básico gr. que se encuentra en varios antiguos mss de Egipto (P 45 66), B) un texto influenciado por la armonía de Taciano, que se encuentra en sirio, latín, georgiano, persa, armeno y árabe, C) un texto alejandrino que aparece en el Cod. Vaticano, D) un texto cesariense, representado por varios mss que derivan de un antiguo egipcio palestinenese, E) un texto bizantino.

[31] Durante mucho tiempo se han reconocido varias familias de textos, consideradas como las más importantes. La muy impropia-

sentido crítico. Por ejemplo, la *antigüedad* de un códice puede no ser argumento decisivo en la selección de un texto. Un manuscrito del s. V puede ser copia de otro de la misma época; en cambio, otro del s. VII puede serlo de uno del siglo III. Un papiro del siglo III puede haber sido copiado por un aficionado piadoso, sin práctica, para uso privado; un códice del siglo IV o V puede proceder de un escritorio especializado en copias de libros; probablemente la selección de modelos y el esmero en el trabajo garantizan una mejor calidad del texto más reciente [32]. Tampoco puede ser criterio seguro en favor de una

---

mente llamada *occidental,* representada por mss diversos, y de distintas partes, generalmente del s. 3.°. El texto *oriental* purificado de muchas escorias populares, pero a la vez privado, por ese trabajo purificatorio, de excelentes lecturas. En él se distinguen tres recensiones: la *alejandrina* (neutral) hecha en Egipto al comienzo del s. 3.°, a la que pertenecen muchos de nuestros mejores códices unciales; la *cesariense,* en Palestina; y la *luciánica* en Antioquía; ésta, más elegante y menos infiel, se impone a partir del s. 9.°; será la adoptada por el *textus receptus;* M. - E. BOISMARD propone no cuatro, sino cinco textos básicos *(Le papyrus Bodmer II, RB* 64 [1957] 366-7). Pero todos los tipos, si en realidad existen, comienzan mucho antes de lo que sospechamos, y no debido a recensiones del s. III o IV por personajes precisos (Luciano Panfilio, etc.) sino a evolución natural, cf. E. C. COLWELL, *The Origin of Text types of New Testament Manuscripts,* en *Early Christian Origins* (Studies in hon. of H. R. Willoughby) ed. by A. WIKGREN (Chicago 1961) 128-138. Cf., además de las introducciones generales al NT, E. C. COLWELL, *Genealogical Method, JBL* 66 (1947) 109-133, K. W. CLARK, *The effect of recent textual Criticism upon New Testament: The Background of the NT,* en *The Backgraund of the New Testament and its Eschatology,* ed. by W. D. Davies and D. Daube, in hon. of C. H. DODD (Cambridge 1956) 27-51. Sobre la crítica textual *en general,* interrelaciones, esquema genealógico de los mss. etc., V. A. DARING, *A Manual of Textual Analisis* (Los Angeles 1959).

[32] H. H. OLIVER, *Present Trends in the Textual Criticism of the New Testament, JBR* 30 (1962) 308, 320, sostiene que ciertas lecturas bizantinas ofrecen una autenticidad mayor que muchos mss que parecen representar textos más antiguos.

lectura el democrático recuento de testigos. La razón es demasiado obvia: cien manuscritos que lean en el comienzo de Marcos: "Evangelio de Jesucristo", pueden no representar más que un testimonio, si los cien son copias de un solo modelo; en cambio, tres independientes entre sí, que lean: "Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios", tienen más probabilidad de ser fieles al original [33].

---

[33] En realidad, los mss han evolucionado lentamente. Por eso resulta imposible trazar líneas definitivas entre ellos. Así existe también una tendencia que evita el hablar de textos particulares, p. ej. el famoso texto "occidental", que para algunos no ha existido nunca, aunque sí ciertas lecturas particulares occidentales en todos los mss. El trabajo de reconstrucción tiene que ser necesariamente ecléctico, cf. A. F. J. KLIJN, *a. c. NT* 3 (1959) 3s. Entre los que niegan y afirman la posibilidad de clasificación de los mss en "textos tipos", cf. E. C. COLWELL, *The Significance of Grouping of the New Testament Manuscripts, NTS* 4 (1958) 73-92. De todas maneras, la distinción clásica de cuatro grandes tipos, parece no se puede hacer remontar más allá del s. 4.° cf. A. F. J. KLIJN, *De stand van het onderzoek naar de geschiedenis van de tekst van het Nieuwe Testament, NedTT* 15 (1951) 161-8. Hay quien llega a afirmar que "el intento de estudiar la historia del texto, partiendo de los testimonios griegos, se nos ha mostrado impracticable". (Por el contrario, A. F. J. KLIJN, *a. c.* 173, concluye su trabajo garantizando la independencia de todo influjo en el texto gr. egipcio y propugna partir de él para descubrir el fondo de los textos romanos y sirios). Por eso H. J. VOGELS prefiere un camino indirecto: llegar al original griego o a un texto griego, anterior en un siglo a la copia más antigua, a través de semejanzas y desemejanzas en las traducciones, comenzando con la Vetus Latina y Siríaca. Estas traducciones, además de seguir el texto palabra por palabra, al elegir una entre varias que pueden corresponder a la griega, han fijado el sentido del texto (*Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments*[2] [Bonn 1955] cf. C. CEROKE, *CBQ* 18 [1956] 104-6). Sobre los trabajos en las traduc. antiguas cf. K. TH. SCHÄFER, *a. c. BZ* 4 (1960) 9-16. En el mismo número de la revista p. 39-53, J. MOLITOR, ofrece un ejemplo de la importancia de una de estas traducciones para la crítica textual (*Die Bedeutung der altgeorgischen Bibel für die neutestamentliche Textkritik*). Otros tienen más esperanzas de lograr un camino seguro por medio de los testimonios patrísticos,

No intento ni esbozar siquiera un cuadro del estado actual de esta ciencia crítica ("crítica textual") en el campo del Nuevo Testamento, ni de la "historia del texto". Una vida entera consagrada a estos estudios no bastaría para adquirir un conocimiento exacto de todos sus problemas [34]. Unicamente, dentro de la orientación más formativa que informativa de estas páginas, y a manera de ejemplos, voy a citar algunos casos que expliquen el origen de las variantes y el modo de detectarlas. En realidad, todo texto de los Evangelios hay que asegurarlo y fijarlo versículo por versículo [35].

---

cf. M. J. Suggs, *The use of Patristic Evidence in the Search for a Primitive New Testament Text, NTS* 4 (1957/8) 139-149.

Para los problemas de colocación de un ms. recién descubierto, en alguna de las ramas del árbol, cf. E. C. Colwel, *Method in Locating a Newly-Discouvered Manuscript within the Manuscript Tradition of the Greck New Testament,* en *StudEv* 757-777.

[34] "El material actualmente disponible para la investigación, ha aumentado de tal manera en este siglo que nadie se hubiera atrevido a soñar al comienzo del mismo", K. Th. Schäfer, *a. c. BZ* 4 (1960) 5.

Tampoco es posible tocar el tema de la implicación de la "crítica textual" y el método exegético-crítico de la "historia de las formas", aunque estemos seguros de que las leyes de la transmisión oral se pueden aplicar también a la tradición escrita, cf. F. C. Grant, *Where Form Criticism and Textual Criticism Overlap, JBL* 49 (1940) 11-21; E. Fascher, *Textgeschichte als hermeneutische Problem* (Halle 1953); M. Karnetzki, *Textgeschichte als Überlieferungsgeschichte, ZNW* 47 (1956) 160-180.

Para una idea *general* de los trabajos en su estado actual, cf. A. F. J. Klijn, *a. c. NT* 3 (1959) 21-27; 161-173; K. T. Schäfer, *a. c. BZ* 4 (1960) 1-18. Según este A. (9) la historia del texto griego, en su conjunto, no ha cambiado desde comienzos de siglo.

[35] Cf. H. H. Oliver, *a. c. JBR* 30 (1962) 308-320.

II

EL TRABAJO DE LA CRITICA TEXTUAL

Interpolaciones: "Comma Ioanneum"; ángel de Bezatha y huerto; episodio de la adúltera.

No conocemos con exactitud el sistema de transcripción y copia de manuscritos en todos los tiempos. Necesariamente ha tenido que variar y perfeccionarse. Sea cual fuere, cuenta siempre con la misma naturaleza humana. Por una ley innata, el hombre, al llegar en su lectura o transcripción de un modelo a un pasaje difícil, trata de explicarlo. En otros pasajes puede ver una confirmación de algún pensamiento propio. Es muy fácil que el mismo copista, o lector posterior, ceda alguna vez a la tentación de escribir su observación al margen del texto. Un copista más reciente que use el manuscrito, quizá poco preparado y sin recursos de comparación, puede tomar la nota como enmienda de un olvido de su antecesor. En ese caso la introducirá en el texto. Es una explicación de las interpolaciones, que ciertamente no son muy abundantes.

El caso más famoso, por la polémica que suscitó, es el del "Comma Ioanneum". Lo aduzco como ejemplo aunque no pertenece a los Evangelios. En el *Nuevo Testamento* traducido por C. BALLESTER NIETO (Barcelona 1934) se lee: "Porque tres son los que dan testimonio *en el cielo: El Padre, el Verbo y el Espíritu Santo: y estos tres son una misma cosa. Y tres son los que dan testimonio en la tierra:* el Espíritu, y el agua, y la sangre, y estos tres [testigos] son [para confirmar] una misma cosa" (1 Jn 5, 7-8). El subrayado es mío, las palabras entre cor-

chetes, están introducidas en el texto por Ballester con subrayado. Ballester no añade ninguna nota referente a las palabras subrayadas por mí o por él. Las primeras existían en la traducción latina de la Vulgata, y en el *textus receptus* griego de R. Estienne. En realidad, servían en las escuelas de occidente de argumento escriturístico, el más claro, en favor de la revelación de la Trinidad. Pero hacía mucho tiempo se había puesto en duda su autenticidad. La discusión había llegado, a fines del s. 19, a posiciones muy definidas. Casi la unanimidad de los autores protestantes excluía las palabras como interpolación. La casi totalidad de los católicos las retenía como auténticas. El 13 de Enero de 1897 el Santo Oficio promulgó un decreto, aprobado por León XIII, por el que se prohibía "negar con seguridad y aun poner en duda la autenticidad" de dichas palabras. Treinta años más tarde, el 2 de Junio de 1927, el notario de la misma congregación del Santo Oficio firmaba una declaración, explicando el sentido del anterior decreto. La prohibición anterior no habría tenido por objeto dirimir la cuestión autoritativamente, sino cortar la audacia de ciertos doctores privados, que se arrogaban el derecho de rechazar o poner en duda la autenticidad de los versículos de la carta. Actualmente todas las ediciones críticas y traducciones, aun católicas, los han excluído definitivamente del texto. En realidad estaban ausentes de todos los manuscritos griegos, menos dos, uno del s. XVI y otro, griego-latino del XV. Su presencia en la Vetus Latina y Vulgata, y en los Padres, anteriores a Prisciliano de Avila († 398), se debió a una interpolación interesada. Su inclusión en el texto griego de Erasmo (3.ª ed. 1522), de donde pasó al *textus receptus,* fue un fraude por falsificación de un códice. Las palabras trinitarias ni son de Juan, ni inspiradas, por no ser originales. En discrepancia con el

resto del contexto, su primer origen está en la aplicación hecha por Tertuliano de las palabras "estos tres son una cosa" a la Trinidad, y en una significación simbólica de los tres testigos terrestres a las personas divinas. En España, completado el texto, y tal vez con intenciones priscilianistas, se introdujo en la traducción latina (s. IV o V), de donde se extendió a Francia, etc. [36].

---

[36] El decreto tiene la forma acostumbrada de respuesta a una pregunta: "si se puede negar con certeza o al menos dudar que sea auténtico el texto de S. Juan... Después de haber examinado todo diligentemente... se responde negativamente" (EB 135).

Si estas palabras no significaban otra cosa que lo manifestado en la declaración de 1927, hay que confesar que, por lo menos, la fórmula usada fue muy ambigua y aun equívoca, y que, *de hecho*, no fue entendido así. Es verdad que la declaración decía que ya antes se había dado muchas veces en privado esa interpretación, cf. *RB* 7 (1898) 149, 37 (1928) 277-8. Pero tales interpretaciones carecían de valor jurídico frente al decreto en vigor. "Tout catholique doit se soumettre à cette décision disciplinaire et maintenir le verset contesté dans les éditions du Nouveau Testament" (E. MANGENOT, *Jean* (Première Épître de saint) *DB* III[2] [1903] 1197). Lo más sorprendente son las conclusiones a que llegaban autores serios, que sin duda no tenían el decreto por definición infalible: "no podemos negar o dudar de la autenticidad del *Comma*, sin que neguemos o dudemos, a la vez, que la Iglesia Católica es guardián infalible y juez de los libros sagrados" (HETZENAUER, *Novum Testamentum graeco-latinum*, II, 387); G. ARENDT, consultor del S. O., hace suyo, en 1902, el argumento del Card. Franzelin: "que el texto era conforme, cuanto al sentido, a la primitiva frase escrita bajo la inspiración divina. Más aún, esto sería verdad, aunque constara ciertamente que el texto fue introducido en la traducción latina... Esto se deduce necesariamente del principio de asistencia del Espíritu de verdad... y de la infalibilidad de la Iglesia, dependiente de aquella, en la custodia de la Palabra de Dios, escrita o transmitida por tradición" *(De vi decreti S. Officii in Comma Ioanneum, Anal Eccles* 10 [1902] 46; cf texto de FRANZELIN, *De Deo Trino*[3] [Romae 1887] 49); "o se equivoca la definición tridentina, o el versículo de los tres testigos celestes no es añadido, sino auténtico y genuino" (Card. BILLOT, *De Deo Uno et Trino*[7] [Romae 1935] 508).

En la narración del milagro en la piscina probática de los cinco pórticos, estamos acostumbrados a leer: "en ellos yacía una multitud de enfermos... *que esperaban el movimiento de las aguas. Pues el ángel del Señor descendía de tiempo en tiempo a la piscina y removía el agua. Y el primero que entrara en ella, después de la turbación de las aguas, sanaba fuera cual fuera la enfermedad que tuviese.* Había allí un hombre..." (Jn 5,3b -5). Los principales códices griegos (א BCDW etc.) y traducciones (también la Vulgata originalmente) ignoran ese descenso

---

Estas conclusiones eran ya exageradas. El decreto no era infalible. No pretendía garantizar infaliblemente la autenticidad, sí "la seguridad e inmunidad del peligro de errar"... "puesto el decreto, la autenticidad no es cierta, sí el peligro de errar en la opinión contraria" (G. ARENDT, *a. c.* 37). Por lo visto se confunde la seguridad en el campo intelectual y en el moral. Una doctrina es más o menos segura conforme se acerque más o menos a la verdad objetiva; sólo es segura si es verdadera y no puede ser segura si es falsa; el peligro de errar no puede existir en la verdad. Si el S. O. hubiera querido lograr tal objetivo, el texto del decreto hubiera tenido que rezar todo lo contrario; objetivamente su doctrina fue la menos segura por ser falsa, y no sólo no evitó el peligro de errar, sino que cayó en él. El decreto del S. O. no zanjó la cuestión y la ciencia ha acabado por triunfar. Pero el decreto retrasó su triunfo entre los católicos. B. KRAFT, *LexTK* 3 (1959) 18, interpreta el decreto como una decisión dogmática, no histórica, de la autenticidad, pero ni el texto del decreto, ni la declaración posterior, hablan para nada de tal decisión dogmática.

Para una exposición de los argumentos contra la autenticidad, cf. las obras anteriores al decreto: CORNELY, *Historica et Critica Introductio,* III. Introductio specialis [2] (1897) (Reimpressa Parisiis 1925) 668-681; J. P. P. MARTIN, *Introduction à la critique textuelle du N. T.* vol 5. "Le verset de Trois Témoines" (Curso expuesto en 1885-6). Sobre la historia posterior, cf. A. LEMONNEYER, *Comma Johannique, DBS* 2 (1934) 67-73; T. AYUSO MARAZUELA, *Nuevo estudio sobre el "Comma Iohanneum" Bi* 28 (1947) 83-112 216-235 29 (1948) 52-76; W. THIELE, *Untersuchungen zu den altlateinischen Texten der drei Johannesbriefe* (Diss. Tübingen 1956).

del ángel, en las palabras subrayadas. Otros textos dan otras explicaciones (el ángel bajaba a bañarse). Al silencio de los principales testimonios, se suma ahora el del papiro Bodmer II, el más antiguo de este capítulo de Juan; en él faltan los vv. 3b-4 [palabras subrayadas]. S. Agustín tampoco los conocía: "De repente veía moverse el agua —dice— pero no se veía quién la agitaba". Las palabras tienen todo el aspecto de una explicación popular de algún fenómeno, probablemente natural, de intermitencia en las aguas. Quizá la glosa se introdujera, motivada por las palabras del paralítico: "no tengo un hombre para que, cuando se turban las aguas, me arroje en la piscina" (v. 7)[37].

Problema semejante plantea ahora el papiro Bodmer XIV (P 75). Se trata del testigo más antiguo de Lucas (a. 175-225). La autenticidad del pasaje de la aparición del ángel y sudor de sangre en el huerto (Lc 24, 43-44), había sido debatida desde la antigüedad. Varios Santos Padres testimonian su ausencia en muchos de los manuscritos[38]. En realidad falta en varios de los más importantes códices unciales (BAWNRT) y minúsculos. El p. Bodmer XIV también lo omite. Con esto, cae también por tierra la razón dada hace tiempo para explicar la omisión como intencionada: el uso arriano del texto (aparecía omitido precisamente en el s. IV) para probar la sumisión de Cristo a una humana criatura[39].

---

37 El papiro Bodmer XIV-XV (P 75) omite también el v. 4. Cf. T. ANTOLIN, *La autenticidad de Jn 5, 3b-4 y la exégesis del vs. 7*, *VerVida* 19 (1961) 327-342 (= XVIII *SemBibEsp* 1957 [1959] 376-391).

38 Cf. S. HILARIO, *PL* 10 375; S. JERONIMO, *PL* 23 578; S. CIRILO DE ALEJ., *PG* 72 922.

39 Cf. L. BRUN, *Engel und Blutschweiss Lc 22, 43-44*, *ZNW* 32 (1933) 265-276. Con el papiro Bodmer se añade una nueva ra-

El caso es distinto para el episodio de la adúltera, que hoy leemos en el cuarto Evangelio (Jn 7,53- 8,11). Tampoco él aparece en los mejores códices griegos ℵ [A] B [C] L W, numerosos minúsculos y traducciones antiguas. Como era de esperar, falta también en el papiro Bodmer II, que empalma inmediatamente los vv. 7,52 y 8,12. Los manuscritos que lo traen no están de acuerdo en su colocación. Su lenguaje y estilo no semeja en nada al de S. Juan, sí al de los sinópticos. Todo hace sospechar que, aunque inspirado y canónico, el episodio no pertenece al cuarto Evangelio. La ausencia de tantos códices quizá tenga su explicación en el contraste del episodio con la rígida disciplina de la Iglesia primitiva respecto a los pecadores [40].

---

zón para negar la autenticidad de los vv., con lo que se modifica la situación supuesta por el decreto de la Comisión Bíblica (26. 6. 1912 *EB*[2] 410 [397]) en pro de ella. La pregunta a la P. C. B. habla, no sólo de la autenticidad lucana, sino también de la inspiración y canonicidad. Sin embargo, manuales clásicos como H. HÖPFL - L. LELOIR, *Introductio Generalis in Sacram Scripturam*[6] (Romae 1958), consideran éstas definidas en las palabras "cum omnibus suis partibus" del C. Tr. (*D* 784, *EB* 45) (p. 178), y S. JUSTINO (c. a. 155) recuerda el texto como de los "comentarios" (= evangelios) de los apóstoles y sus discípulos (*PG* 6 429; cf. 6 717). En cambio el papiro confirma la lectura larga en las palabras consecratorias de Cristo "este es mi cuerpo que es entregado por vosotros...") (Lc 22, 19b-20), "la más importante *no-interpolación* del texto occidental". Cf. H. SCHÜRMANN, *Lk 22, 19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung, Bi* 32 (1951) 364-392; K. T. SCHÄFER, *Zur Textgeschichte von Lk 22, 19b-20, Bi* 33 (1952) 237-9; J. C. COOPER, *The Problem of the Text in Luke 22, 19-20, LuthQ* 14 (1962) 39-48. Para más detalles sobre el papiro Bodmer XIV, J. A. FITZMYER, *Papyrus Bodmer XIV: Some features of our oldest text of Luke, CBQ* 24 (1962) 170-179.

40 *ib.* 165-6.

Cambio de puntuación: "Fuentes de agua viva".

Algo tan sencillo como la puntuación puede modificar notablemente el sentido de las frases. Cuando aquélla no existe, diversas interpretaciones pueden repartirse la ambigüedad del texto. Muchos de los manuscritos de los evangelios carecen de todo signo puntual. En otros, un simple olvido puede resultar de importancia. Más, todo signo de puntuación supone ya una interpretación que habrá que catalogar entre los argumentos de tradición, pues los autógrafos carecerían probabilísimamente de toda indicación.

En muchos casos de ambigüedad ningún recurso está de sobra, la gramática, sintaxis, contexto próximo y remoto, uso, tradición, etc. Un ejemplo lo ofrece el texto de Jn 7, 38. Una lectura, que se dice tradicional, leía así:

"Quien tiene sed, venga a mí y beba.
Quien cree en mí, como dice la Escritura,
manarán de su interior torrentes de agua viva".

Cristo invita a todos a acudir a El, a beber de El el agua de vida que se convertirá en sus entrañas, en el seno de los creyentes, en manantial perenne.

Modernamente se va extendiendo, cada vez más, otra lectura, que pretende ser más antigua, y puntúa así:

"Quien tiene sed, venga a mí;
y beba quien cree en mí.
Como dice la Escritura,
manarán de su interior torrentes de agua viva".

El sentido cambia un poco. Jesucristo, El mismo, o más concretamente el lugar de donde arranca la respiración y la palabra, es la fuente del agua viva [41].

Imposible resumir un problema complejo que ha llenado muchas páginas [42]. La sintaxis y el uso sobre todo en las frases introductorias de citas de la Escritura [43], la

---

[41] J.-P. AUDET, *a. c.* 385. Sostiene que κοιλία en el texto no puede significar "vientre", sino el lugar que en la antropología hebrea se señala al alma-respiración *(nefeš)*, delimitado por ese fenómeno inmediatamente observable. El autor lo deduce de su estudio sobre la sed, el agua y la palabra, que estarían implicados en las palabras del Cuarto Evangelio. En cambio, varios AA., con recurso al arameo, daban a la palabra el sentido más general de "persona", es decir, los ríos saldrían sencillamente "de él", teoría que ha sido defendida últimamente por M.-E. BOISMARD, *a. c. RB* 65 (1958) 534-544, que explica ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ como traducción servil de *min gawweh.*

[42] Un resumen de la situación del problema y argumentos en pro y contra de cada sentencia, con amplia bibliografía anterior al trabajo, en J. CORTÉS QUIRANT, *"Torrentes de agua viva"* ¿Una nueva interpretación de Jn 7, 37-38? *EstBib* 16 (1957) 279-306. Desde entonces cf. S. DE AUSEJO, *Ríos de agua viva correrán de su seno, EstFranc* 59 (1958) 161-185; M.-E. BOISMARD, *De son ventre couleront des fleuves d'eau* (Jo., VII, 38), *RB* 65 (1958) 523-546; P. GRELOT, *"De son ventre couleront des fleuves d'eau"*. La citation scripturaire de Jean VII, 38, *RB* 66 (1959) 369-374; M.-E. BOISMARD, *"De son ventre couleront..."* Les citations targumiques dans le Quatrième Évangile, *ib* 374-8; J.-P. AUDET, *"De son ventre..."* La soif, l'eau et la parole, *ib* 379-386; J. BLENKINSOPP, *John VII. 37-39: Another Note on a Notorius Crux, NTS* 6 (1959) 95-8; G. D. KILPATRICK, *The Punctuation of John VII, 37-38, JTS* 11 (1960) 340-2; A. FEUILLET, *Les fleuves d'eau vive de Jo., VII, 38,* en *Parole de Dieu et sacerdote.* Études présentées à S. Ex. Mgr. Weber (Tournai-Paris 1962) 107-120; P. GRELOT, *Jean, VII, 38: eau du rocher ou source du temple, RB* 70 (1963) 43-51. De estos autores, sólo J. Cortés Quirant y J. Blenkinsopp, favorecen la lectura tradicional. Bien es verdad que Boismard, Grelot y Feuillet están más interesados en descubrir el texto escriturístico a que se pueda referir el evangelista.

[43] Entre los art. citados, KILPATRICK estudia sobre todo el uso de καθὼς y la referencia anterior o posterior de la Escritura. La conclusión apoya la lectura moderna.

dificultad de encontrar un texto de ésta que se refiere al manantial que ha de brotar de los creyentes, incluso testimonios antiguos de los Padres, parecen inclinar la balanza en favor de la lectura moderna, adoptada también en la Encíclica "Haurietis Aquas" [44]. El evangelista parece referirse a algún texto, o conjunto de ellos, en que se hace alusión a la roca del desierto o a la fuente escatológica del templo como figura de Cristo [45]. Cristo como fuente de aguas vivas está más en consonancia con todo el Cuarto Evangelio. El peso de una tradición, iniciada por Orígenes, es tal vez el argumento más fuerte en apoyo de la teoría tradicional. Pero con estas alusiones hemos avanzado al campo de la exegesis. Dentro del de la crítica textual, el único dato nuevo es la puntuación del papiro Bodmer en favor de la lectura tradicional. No remontaría más, necesariamente, el argumento de tradición; tampoco es indiscutible el valor de la puntuación en el papiro [46].

En el misal, el primer capítulo de S. Juan, v. 3-4 se puntúa:

---

[44] Cf *AAS* 48 (1956) 310.

[45] En favor de la opinión tradicional se han citado Is 58, 11 Zac 14, 8 Prov 4, 23; 5, 15. La encíclica cita como posibles referencias del evangelista: Is 12, 3; Zac 13, 1; Ez 47, 1; Ex 17, 5-6; Nu 20, 7-16; 1 Cor 10, 4; Ap 7, 17; 22, 1. M. - E. Boismard, *a. c. RB* 65 (1958) 540 ss. propone el Sal 78, 16 a través del Targum. P. Grelot, *a. c. RB* 70 (1963) 43-51 cree que se trata de una alusión a la fuente escatológica del templo (Zac 14, 8) y a la roca del templo, en un texto que no podemos aún determinar.

[46] Tal puntuación pudiera deberse a la enseñanza oral de Orígenes, primero en interpretar el texto así (probablemente su enseñanza exegética comenzaría antes de su dirección de la Escuela de Alejandría [213-215]). Además la puntuación del p. parece a veces caprichosa, cortando las sílabas de una misma palabra (Jn 7, 34), o evidentemente el recto sentido de la frase (v. 31) (Cf. M. -E. Boismard, *a. c. RB* 65 (1958) 525, n. 3).

"Todas las cosas fueron hechas por El,
y sin El no se hizo nada de cuanto ha sido hecho.
En El estaba la vida..."

Supuesto lo dicho sobre los mss antiguos, no es extraño que desde los primeros siglos se propusiera otra lectura:

"Todas las cosas fueron hechas por El
y sin El no se hizo nada.
Cuanto ha sido hecho, en El era vida..."

La falta de punto en el p. Bodmer II, detrás de "cuanto ha sido hecho", favorece probablemente la segunda lectura, que algunos modernos tienen por más antigua. El distinto sentido teológico de las dos lecturas es patente. Los matices en cada uno de ellos nos alejarían demasiado de nuestro propósito. Incluso la determinación del punto, por razones distintas al mero testimonio de manuscritos, nos introduce sin querer en el campo exegético [47].

---

[47] I. DE LA POTTERIE, *De Punctuatie en de Exegese van Joh 1, 3-4 in de Traditie, Bijdr* 16 (1955) 117-135, distingue en los PP. cuatro puntuaciones: 1.ª detrás del γέγονεν; 2.ª de αὐτῷ; 3.ª de ἕν; la 4.ª lo mismo, pero con coma detrás de αὐτῷ. Considera esta última la más antigua. La 1.ª, es la más reciente, aunque también la más extendida desde el s. 19. El A. con Boismard y Dupont, prefiere la 3.ª. En el cambio de puntuación en los PP., en concreto S. Jerónimo, parecen haber influído preocupaciones apologéticas y teológicas contra los semiarrianos; cf. I. DE LA POTTERIE, *De interpunctione et interpretatione versuum Joh 1, 3-4, VD* 33/4 (1955) 193-208, contra J. MEHLMANN, *De mente S. Hieronymi circa divisionem versuum Jo 1, 3s, VD* 33 (1955) 86-94. Cf. de éste mismo, *A Note on John 1, 3, ExpT* 67 (1956) 340-1 (origen antignóstico de la lectura tal y como está en el misal; testimonios desconocidos de PP. en favor de las dos opiniones) H. VAN DEN BUSSCHE, *"Quod factum est, in ipso vita erat", CollBG* 2 (1956) 85-8, defiende la puntuación detrás del ἕν como De la Potterie, pero no traduce: "lo que ha sido hecho ha recibido la vida por El", sino "El es la vida de cuanto ha sido hecho". B.

DEFECTOS DE AUDICIÓN Y VISIÓN: "SE SENTÓ JUNTO AL POZO..."; "EL PROFETA"; "TÚ ¿QUIÉN ERES?"

Es muy probable que algunos de los antiguos manuscritos —como ciertamente algunos de los posteriores— fueran copiados al dictado. Más de un error nacería entonces de defectos de audición.

El sistema de nuestros pozos trasladado a Palestina por los artistas que han bebido inspiración en la página de la samaritana, nos hace ver a Jesús sentado sobre el brocal del pozo de Jacob. El arte occidental no parece en este caso alejarse mucho del texto griego. Estamos acostumbrados a leer: "Jesús, fatigado del camino, se sentó sin más *sobre el pozo*" (οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ) (Jn 4, 6). ¿Tenían brocal los pozos de Palestina en tiempos de Jesucristo? Aun hoy, en el campo, muchos carecen de él. La dificultad la sintió probablemente una corriente importante de la tradición manuscrita, que escribe, no ἐπὶ τῇ πηγῇ, sino πάρα τῇ πηγῇ: "*junto* al pozo". Es probable que esta última traducción responda mejor a la realidad y a la intención del evangelista.

El papiro Bodmer II nos da una lectura útil para explicar el fenómeno de cambios por audición. No es que él decida el problema de crítica textual. Este, por otra parte, carece de consecuencias teológicas. Según dicho papiro Jesús se sentó sin más ἐπὶ τῇ γῇ: "sobre la *tierra*". Supongamos que el copista de otro manuscrito transcribe al dictado. Al comienzo del versículo el lector había leído:

WAWTER, *What Came to be in Him was Life* (Jn 1, 3b-4a), *CBQ* 25 (1963) 401-6, interpreta que todo lo que tiene vida en el Verbo tiene vida verdadera y eterna. En favor de la puntuación tradicional: R. SCHNACKENBURG, *Logos-Hymnus und johanneischer Prolog*, *BZ* 1 (1957) 82-84.

ἦν δὲ ἐκεῖ πηγὴ τοῦ Ἰακώβ: "estaba allí el *pozo* de Jacob". La palabra πηγὴ quedó sonando en su interior. Cuando el lector recitó: "Jesús, pues, fatigado del camino se sentó sin más ἐπὶ τῇ γῇ (sobre la tierra)", instintivamente se le pudo transformar aquel sonido en ἐπὶ τῃ πῇγῇ· El cambio, que pudo repetirse en casos distintos, se transmitiría con toda seguridad a los manuscritos sucesivos [48].

Otros cambios por audición son más fáciles p. ej. si se trata de una vocal larga o breve: ἔχωμεν por ἔχομεν ("Justificados por la fe en Jesucristo *estamos* en paz con Dios..." [o *estemos*...] BJ); de consonantes líquidas μέρους por μέλους etc.

Los errores por defecto de visión o simple distracción son fácilmente comprensibles. En la práctica, sin embargo, puede resultar arriesgado restituir el texto, cuando los testimonios son escasos o únicos. Tal es el caso de dos lecciones del papiro Bodmer II.

En la discusión con Nicodemus, en el Sanhedrín, los fariseos le quisieron tapar la boca con este argumento:

> "¿Acaso eres tú también galileo? Investiga las Escrituras y verás que no sale *un profeta* de Galilea" (*Jn.* 7, 52).

Esta es la traducción que corresponde al texto ordinario, de acuerdo con la universalidad de los manuscritos.

---

[48] Cf. M.-É. Boismard, *Le Papyrus Bodmer II, RB* 64 (1957) 396-7. B. Botte, *Le texte du quatrième Évangile et le Papyrus Bodmer II, BVC* n. 24 (1958) 96-107, rechaza la lectura de P 66; mantiene, sin embargo, la realidad que ésta supone, precisando el sentido de la preposición ἐπὶ no "sobre", según su valor ordinario y clásico, sino "*junto*" al pozo. Cf. Jn 5, 2: ἔστιν δὲ ἐν Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα... "Or il existe à Jérusalem, à la piscine de Brebis, le bâtiment... (BJ); Apoc 9, 14: ἐπὶ τῷ ποταμῷ "junto al río" (los Partos, al E. del Eufrates). Cf. F. M. Abel, *Grammaire du Grec Biblique* (Paris 1927) 235-6.

El término *profeta* no lleva artículo: por tanto debe tener un sentido general: "un profeta", en frase negativa: "ningún profeta" [49]. El significado presenta una grave dificultad. Jonás, hijo de Amittai, de Gathhefer, era galileo (2R 14, 25). Su olvido en los fariseos, o el descuido en el evangelista, más que imperdonable, resultaría inconcebible. Con artículo, "el profeta" es una de las personas escatológicas esperadas por los judíos. Interpretación individual de la institución profética (Dt 18, 15), se identificaba con el Mesías, o estaba muy próximo a él, en la opinión popular que recoge S. Juan (6,14; 7,40-41: ὁ προφήτης, siempre con artículo).

El papiro Bodmer da este sentido a la frase de los fariseos: "verás que *el profeta* no sale de Galilea". ¿Conserva o introduce el artículo? Es verdad que la omisión de una letra, por descuido, es facilísima, y que una vez omitida en los principales códices sería difícil recobrarla. Con todo, la omisión tan universal no es tan fácilmente explicable. La universalidad podría resquebrajarse más en el futuro [50].

S. Juan pone en boca de Jesús unas palabras, que hasta ahora no han recibido explicación satisfactoria. En la disputa del cap. 8, con los judíos, éstos le preguntan: "Y ¿quién eres tú?". Según el texto *invariable hasta el presente,* Jesús responde: τὴν ἀρχὴν ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν.

---

[49] Cf. M. Zerwick, *Graecitas Biblica* ^{3}(Romae 1955) nn. 127-137 "omissio art. prodit loquentem rem vel personam non tam ut *hanc* sed potius, ut *talem,* i. e... non individuum sed potius qualitatem et naturam".

[50] C. K. Barret, *Papyrus Bodmer II: A Preliminary Report, ExpT* 66 (1957) 174-177; E. R. Smothers, *Two Readings in Papyrus Bodmer* II, *HTR* 51 (1958) 109-111. Bultmann y Nestle-Aland proponían ya el art. como conjetura. El pap. Bodmer XIV-XV (P 75) deja una laguna, que a juicio de B. M. Metzger, no es suficiente para el art. *(ExpT* 73 [1961/2] 202).

Las traducciones están lejos de ser unánimes, aun dando a las primeras palabras sentido adverbial: "lo que os digo *desde el principio*"; "*en verdad* ¿por qué hablo con vosotros?" "*enteramente* lo que os digo" [51].

El papiro Bodmer II, justamente detrás de las palabras introductorias "y Jesús les dijo" y antes de τὴν ἀρχὴν tiene sobre la línea un signo de omisión ·/., y en el margen las palabras εἶπον ὑμῖν. El texto completo es: και ελεγον αυτω συ τις ει ειπεν αυτοις ο ῑς ειπον υμιν την αρχην οτι και λαλω υμιν que había de traducir:

> "y le preguntaban: ¿tú quién eres? Jesús les respondió: "Os dije al principio lo que también estoy diciendo ahora".

La interpretación obvia referiría el "principio" al comienzo de su misión en Jerusalén, lo que encuadra muy bien el evangelio de S. Juan. El texto adquiere claridad y sentido plausible. Pero las palabras claves son marginales, y aunque de la misma mano que el original a juicio del editor, pueden considerarse lo mismo como omisión corregida o pretendida adición. Si se trata de corrección de error, éste tuvo que introducirse muy pronto y haber prevalecido en los códices principales sobre otros quizá menos importantes, como el P 66. Otros casos semejantes en este papiro, se han confirmado en diversos manuscritos, lo que quitaría fuerza a la hipótesis de la adición. Además no aparece en el texto tendencia doctrinal alguna a la que pudiera aprovechar el texto, si no es la explicativa de un pasaje verdaderamente difícil. Y la constancia de la tradición en mantener el texto más incomprensible da que

---

[51] Cf. p. ej. J. LEAL, *Evangelio de S. Juan,* en *La Sagrada Escritura.* Texto y comentario. *Nuevo Testamento.* I. Evangelios (Madrid 1961) 946-7.

pensar. En el peor de los casos el P 66 sería un testimonio antiquísimo de interpretación [52].

ARMONIZACIONES: "GENEALOGÍAS DE JESUCRISTO"; "DESPUÉS DE TRES DÍAS..."

Nadie ignora que los Evangelios sinópticos ofrecen, junto a grandes semejanzas literarias, particularidades y diferencias no menos llamativas. En realidad éstas han constituído una dificultad desde muy antiguo. No es extraño que copistas, imprudentemente bien intencionados, hayan tratado de armonizar tales desacuerdos. Es la solución más fácil y radical, pero que no soluciona nada. Eso debió de suceder al copista del códice de Beza (D), con la genealogía de Cristo. Todos saben que, en la enumeración de los antepasados de Jesús, Mateo y Lucas, además de seguir orden inverso, descendente y ascendente, desde David a José no coinciden más que en dos nombres. El problema espera aún solución definitiva [53]. El copista del códice de Beza sustituyó los nombres de Lucas por los de Mateo, teniendo además cuidado de llenar los huecos dejados por el primer evangelista en su artificiosa distribución. El cambio introducido debe ceder al texto dispar original.

A veces la armonización de diferencias pudo nacer del conocimiento memorístico de parte de los evangelios,

[52] C. K. BARRET, *a. c.;* R. W. FUNK, *Papyrus Bodmer II* (P 66) *and John 8, 25, HTR* 51 (1958) 95-100; E. R. SMOTHERS, *a. c.* 119-122.

[53] D. M. STANLEY, *The conception of our Gospels als Salvation-History, TS* 20 (1959) 586-7; J. DUPONT, *La genealogia de Gesù secondo Matteo* 1, 1-7, *BibOr* 4 (1962) 3-6; R. T. HODD, *The Genealogies of Jesus,* en *Early Christian Origins.* Studies in hon. of H. R. WILLOUGHBY (Chicago 1961).

a fuerza de leerlos o copiarlos. Inducía a ello el deseo natural de aclarar fórmulas menos felices. Marcos hablando de la resurrección emplea en dos ocasiones una fórmula inocua para él: "*después de tres días*" μετὰ τρεῖς ἡμέρας (Mc 8,31; 9,31; 10,34). En las tres ocasiones se citan las palabras como del mismo Jesucristo. El códice Alejandrino tuvo, sin duda, un copista que no entendió bien el sentido popular de la frase. Recordaba, por otra parte, la expresión, a sus oídos más precisa, de Mateo: "al tercer día" τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (16,21; 17,23; 20,19 Lc 9,22) y la transcribió en lugar de la engorrosa de S. Marcos [54].

DIFICULTADES TEOLÓGICAS: ¿JESUCRISTO FUERA DE SÍ? CONCEPCIÓN VIRGINAL

En ocasiones un escrúpulo teológico, y aun verdaderas dificultades de este orden, hacen modificar el texto sagrado.

---

54 Cf. Gn 42, 17. 18: "y les puso en prisión para tres días. Al tercer día..."

S. Jerónimo se lamenta de la corrupción de los mss latinos a causa de estas armonizaciones: "Si ellos [mis enemigos] pretenden que se deben seguir los ejemplos latinos, estoy dispuesto a obedecerles; pero que antes me hagan saber cuáles se deben seguir. Pues las lecturas son casi tan numerosas como los manuscritos... La gran fuente de los errores de nuestros manuscritos viene de que se han completado los relatos de unos evangelistas con los de otro. Y también, de que tomando como tipo tal relato de un evangelista, han querido reducir a él las narraciones paralelas. De ahí resulta que, entre nosotros, todo esté oscurecido. Marcos se ha enriquecido con lo que pertenece a Mateo y Lucas; Mateo ha entrado en el terreno de Juan y Marcos y así los otros..." Citado por H. J. VOGELS, *a. c. DBS* 2 (1934) 265, pero la cita de PL XXIX 525, es inexacta.

Marcos narra cómo las turbas no dejaban a Jesucristo ni siquiera tiempo para comer. "Oyendo esto sus *parientes* (οἱ παρ'αὐτοῦ) salieron para llevárselo, pues se decían: *Está fuera de sí*" (ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη) (Mc 3, 21). (El subrayado es naturalmente mío). La frase debió de sonar muy fuerte al copista del Códice Beza. Quizá para evitar el escándalo, o convencido de la corrupción del texto, que él lograría eliminar, escribió: "y cuando oyeron *acerca de él* (περι αυτου) *los escribas y los demás* (οι γραμμτεις και οι λοιποι) salieron a apoderarse de él, pues decían que *los ponía fuera de sí*" (εξεσται αυτους) (una serie de mss latinos "exsentiat"). Son los enemigos de Jesús los que salen de sí con los discursos del Maestro. El códice W resuelve todavía mejor la dificultad: "los suyos quisieron apoderarse de él, porque *le estaban apegados*" (εξερτενται αυτον). Todavía, un minúsculo ε suprime radicalmente el escrúpulo excluyendo toda razón de la actitud de los parientes de Cristo. No cabe duda que la lectura verdadera es la que mantiene en toda su fuerza la dificultad. Es a la vez la mejor atestiguada.

Los conciudadanos de Nazaret no fueron muy entusiastas de Jesús. S. Marcos concluye la escena de la sinagoga con aquella reflexión: "y *no podía* hacer allí ningún milagro", οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν (Mc 6, 5). Unos cuantos códices minúsculos mitigan la frase, que pudiera interpretarse como limitación en el poder taumatúrgico del Señor, con estas otras: "y *no quiso* hacer ningún milagro..." (a f i q r), "y *no hacía* ningún milagro..." (e b c ff s[a]).

La concepción virginal de Jesucristo ha sido tema importante y delicado en el cristianismo. S. Mateo da claramente testimonio de ello (1, 18-25). Incluso la ve profetizada en uno de los textos más famosos del Antiguo

Testamento, la profecía del Emmanuel (Is 7, 14). Al trazar el árbol genealógico de Cristo pretende poner de relieve la ascendencia israelita y davídica del Mesías; por lo menos la legal. Como quien está seguro de la verdad respecto a la concepción virginal, armoniza los dos temas sin la menor dificultad: "Jacob engendró a José, el esposo (τὸν ἄνδρα) de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo" (Mt 1, 16). La palabra "esposo" debió de herir la susceptibilidad de algún copista, de cuyo códice se formó una verdadera familia [55]. Transformó la frase así, quedando trabado en las mallas de la gramática: "Jacob engendró a José, *con quien estaba desposada la Virgen María* (ω μνηστεθεισα παρθενος μαριαμ) engendró a Jesús, llamado Cristo". La dificultad teológica pasó a error de sintaxis: el segundo verbo "engendró" queda sin sujeto propio, ni José ni María. Un tercero corregiría la incorrección y ambigüedad con la repetición del sujeto "José": Jacob engendró a José. *José, con quien estaba desposada María,* engendró a Jesús... [56] Pero la dificultad reaparece al aplicar a José, como padre de Jesús, el mismo verbo que a Jacob respecto a José. Por todos conceptos la primera lectura es la original [57]. A esta misma tendencia hay que atribuir la sustitución de las palabras "*su padre*" (ὁ πατὴρ αὐτοῦ) por el nombre propio: *José* (Lc 2, 33-41) [58].

---

[55] La familia *Koridethi* (B) del s. 8.° ó 9.°, y minúsculos 230 543, 788, 826, 828, 983, 1689, 1709, la traduc. *Syr*^{e} (del s. 5.°), la armena...

[56] La traduc. *Syr*^{5} (s. 4.°).

[57] Hay quien piensa que ya la pasiva del verbo en esa primera lectura es corrección: ἐγεννήθη por ἐγέννησεν. Pero esta conjetura no tiene más testimonio textual que esta traducción. La pasiva está bien elegida en su intento de insistir en el nacimiento virginal del descendiente mesiánico.

[58] Los códices A E G H K M Θ cf. A. Wikenhauser, *o. c.* 76. Cf

Basten estos ejemplos como muestra de las vicisitudes del texto neotestamentario. Todas son comprensibles. Por una parte la debilidad humana de aquellos copistas, muchos de ellos aficionados, de los primeros siglos. Por otra el carácter del texto bíblico. Este no fue desde el principio obra literaria como hoy la concebimos. Durante años fue texto vivo que debía leerse y explicarse en las asambleas de los fieles. Ni se vio en él, desde el principio, de tal manera la palabra de Dios, que no admitiese ciertas libertades y aclaraciones. Casi desde su nacimiento, el Nuevo Testamento, y en particular los Evangelios, se vieron sometidos a influjos diversos. Quizá fuera Egipto el país en que el texto sagrado vivió mejor defendido de elementos extraños [59]. A pesar de todo, para el s. 2.º señala ya el papiro 66 la existencia de las variantes más impor-

---

otras omisiones o añadiduras por motivos apologéticos y religiosos, v. gr.: supresión del nombre de Israel del Benedictus en el Diatessaron de Taciano, siguiendo la línea de Marción, para quitar valor judío al Evangelio. En cambio el Códice b de la VL añade en el propósito de Lc al escribir su Evangelio: "Visum est *Spiritui Sancto* et mihi": "nos ha parecido al Espíritu Santo y a mí..." (Lc 1, 3).

59 "No en todas partes del mundo cristiano antiguo, el texto del NT sufrió el mismo influjo. Esto dependía en gran parte del tiempo transcurrido hasta que los cuatro evangelios fueron considerados en determinada área como la única fuente de la verdad cristiana. En Siria esta situación tardó en llegar. Hay que notar que Egipto fue el único sitio en que un texto podría desarrollarse sin influjos de elementos extraños..." (A. F. J. KLIJN, *a. c.* 172-3). Sin embargo, por comparación de P 45, P 66 y P 75, aparece claro que no había texto prevalente en Egipto hacia el fin del s. 2.º, B. METZGER, *The Bodmer Papyrus of Luke and John, ExpT* 73 (1962) 201-3; J A. FITZMYER, *a. c. CBQ* 24 (1962) 170-9; K. W. CLARK, *a. c. NT* 5 (1962) 17-24: la llave para la historia del texto es P 75 cf. nota 17.

tantes, que después aparecerán en dos tipos de textos. El siglo 2.º es el período decisivo para la historia del texto [60].

Pero el hacer resaltar estas diferencias de los manuscritos no puede disminuir nuestra confianza en el texto de los Evangelios. No sólo no está amenazado ningún artículo de nuestra fe, ni ninguna afirmación doctrinal de importancia, sino que los estudios críticos nos han demostrado, con más garantía que nunca, que poseemos un texto fiel, no sólo al pensamiento, sino a las expresiones de los escritores sagrados [61]. Tratándose, sin embargo, de la Palabra de Dios vale la pena llegar a asegurar y precisar sus más delicados matices. Ese es el fin y mérito de la crítica textual neotestamentaria.

---

[60] K. Th. Schäfer, *a. c. BZ* 4 (1960) 7.

[61] G. D. Kilpatrick, *The Transmission of the New Testament and its Reliability, BibTrans* 9 (1958) 127-138.

II

DE LOS EVANGELIOS
AL EVANGELIO

"Id al mundo entero y predicad
el Evangelio a toda la creación".

(Mc 16, 15).

BIBLIOGRAFIA GENERAL *

OBRAS EN COLABORACION

* *Synoptische Studien*, Alfred Wikenhauser zum siebzigsten Geburtstag dargebracht von Freuden, Kollegen und Schülern (München 1953) [*SynopStud*].

Studies in the Gospels, Essays in Memory of R. H. Lightfoot (Oxford 1955).

* *La Formation des Évangiles*, Problème Synoptique et Formgeschichte. (Recherches Bibliques II) (Bruges Paris 1957) [*FormEv*].

New Testament Essays, Studies in Memory of T. W. Manson, edited by A. J. B. Higgins (Manchester 1959).

* *Sacra Página*, Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblia, (Bibl. Ephem. Theol. Lov. 12-13) (Gembloux-Paris 1959) [*SacPag*].

Studia Evangelica, Papers presented to the International Congress on "The Four Gospels in 1957" held at Christ Church, Oxford, 1957 (Texte und Untersuchungen, 73) (Berlin 1959) [*StudEv*].

* *I Vangeli nella Critica Moderna*, a cura di P. Bonaventura Mariani (Torino 1960).

Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschrift für J. Jeremias (*BZNW* 26) (Berlin 1960).

OBRAS Y ARTICULOS GENERALES

V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (London 1933).

C. H. Dodd, *History and the Gospels* (London 1938 rep. 1961).

E. Hoskyns - N. Davey, *The Riddle of the New Testament* (London 1949).

T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*[2] (London 1949).

M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte I: Zur Evangelienforschung* (Tübingen 1953).

C. H. Dodd, *New Testament Studies* (Cambridge 1953).

P. Parker, *The Gospel before Mark* (Chicago 1953).

* J. Huby, *De l'évangile oral aux évangiles écrits*, en *Initiation biblique*[3], sous la direction de A. Robert et A. Tricot (Paris 1954).

* J. Huby - X. Léon-Dufour; *L'Évangile et les Évangiles* (Verbum Salutis XI) (Paris 1954).

* L. Cerfaux, *Autour des Évangiles*, en *Recueil Lucien Cerfaux* (Gembloux 1954) I: 353-514, II: 3-59.

Grant, F. C., *The Gospels, their origin and growth* (London 1957).

H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings* (London 1957) (= *StudEv* 43-65).

* X. Léon - Dufour, *Formgeschichte et Redaktionsgeschichte des Évangiles Synoptiques*, *RSR* 46 (1958) 237-269.

* X. Léon-Dufour, *Les Évangiles sinoptiques*, en *Introduction à la Bible* (Robert-Feuillet) (Paris 1959) 144-334 [*IB* II].

* P. Rossano, *Da Gesù ai Vengeli* en *Introduzione alla Bibbia* (Moraldi-Lyonnet) IV (Torino 1960) 55-91.

* L. Randellini, *La formazione degli Evangeli sinottici secondo la critica recente*, *DT* 63 (1960) 3-30.

— *La tradizione evangelica*, en *Introduzione al Nuovo Testamento* (Rinaldi-de Benedetti) (Brescia 1961) 35-138.

— *Gli Evangeli sinottici*, *ib.* 139-190.

— *Il problema sinottico*, *ib.* 191-218.

* A. BEA, *La historicidad de los Evangelios* [ad modum manuscripti] (1962).

* J. J. WEBER, *Orientaciones actuales de los estudios exegéticos sobre la vida de Cristo* [ad modum manuscripti] (Roma 1962) (orig. francés: *Documentation Catholique* 60 [1963] 203-212).

* * *

* D. M. STANLEY, *Balaam's Ass, or a Problem in New Testament Hermeneutics, CBQ* 20 (1958) 50-6.

* M. SABBE, *De litteraire analyse van de synoptische evangeliën, CollBG* 5 (1959) 496-514.

* A. JONES, *The Gospel and The Gospels, Scrip* 12 (1960) 65-74.

* A. FANNON, *The Formation of the Gospels, Scrip* 12 (1960) 112-119.

* B. M. AHERN, *The Gospels in the Light of Modern Research, ChicStud* 1 (1962) 5-16.

* K. SMYTH, *The Gospel Before the Gospels, Stud* 51 (1962) 82-92.

J. SCHNEIDER, *Der Beitrag der Urgemeinde zur Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Forschung, TLZ* 87 (1962) 401-412.

ESTUDIOS SOBRE CADA EVANGELIO EN PARTICULAR

G. D. KILPATRICK, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (Oxford 1946).

* B. C. BUTLER, *The Originality of St. Matthew* (Cambridge 1951).

K. STENDHAL, *The School of St. Matthew* (Uppsala 1954).

C. BORNKAMM, *Enderwartung und Kirche in Matthäusevangelium,* en *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Cambridge 1956) 222-260.

* * *

R. H. LIGHTFOOT, *The Gospel Message of St. Mark* (London 1960).

H. A. Guy, *The Origin of the Gospel of Mark* (London 1954).

H. Riesenfeld, *Tradition und Redaktion in Markusevangelium*, en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (Berlin 1954) 157-164.

W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte* (Göttingen 1956).

J. M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markusevangeliums* (Zürich 1956)).

* * *

* L. Girard, *L'Évangile des voyages de Jésus en la section* 9, 51 *à* 18, 14 *de Saint Luc.* (Paris 1951).

* L. Cerfaux - J. Cambier, *Luc* (Évangile selon saint) *DBS* 5 (1963) 545-594.

* J. Staudinger, *Testis "primarius" Evangelii secundum Lucam, VD* 33 (1955) 65-77, 129-142.

H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*[3] (Tübingen 1960).

U. Luck, *Kerygma Tradition und Geschichte Jesu bei Lucas, ZTK* 57 (1960) 51-66.

C. K. Barret, *Luke the Historian in Recent Study* (London 1961).

* * *

R. M. Grant, *The Origin of the Fourth Gospel, JBL*, 69 (1950) 305-322.

* E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannes-Evangeliums*: Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen (Freiburg i. d. Schw. 1951).

C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953).

* J. Bonsirven, *Le témoin du Verbe: le disciple bien-aimé* (Toulouse 1956).

* *L'Évangile de Jean. Études et Problèmes* (Rech. Bibl. III) (Paris-Bruges 1958).

SOBRE LA PREDICACION APOSTOLICA

* L. Cerfaux, *La communauté apostolique* (Paris (1943).

— *Les Actes des Apôtres et le Christianisme primitif*, en *Recueil Lucien Cerfaux*, II (Gembloux 1954) 63-315.

C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments*. Three Lectures with an Appendix on Eschatology and History (new. ed. 1944, repr. London 1960).

— *Le Kerygma apostolique dans le quatrième évangile*, *RHPR* 31 (1951) 265-275.

— *According to the Scriptures*. The sub-structure of New Testament Theology (rep. London 1961).

* J. A. Ubieta, *El Kerygma apostólico y los Evangelios*, *EstBib* 18 (1959) 21-61.

* Esta bibliografía supone las introducciones clásicas y los comentarios. La bibliografía especial se puede ver en las notas. Las obras señaladas con asterisco contienen solo autores católicos.

I

PROBLEMA CRITICO Y LITERARIO DE LOS EVANGELIOS

Los cuatro Evangelios

En posesión, gracias al trabajo precedente de crítica textual, del texto inspirado de los Evangelios, los problemas en el campo crítico y literario proliferan en complicado parentesco.

Si el Verbo se hizo hombre para hablar como hombre, para vivir como hombre, para morir como hombre, palabras, vida y muerte de Jesucristo debían quedar circunscritas en un tiempo y un espacio: la Palestina de hace unos dos mil años. Sin embargo, como palabras, vida y muerte de Dios tenían un valor único, universal y eterno. Se nos puede ocurrir que el medio más seguro de garantizar la exactitud de los más mínimos detalles en cosa de tanto valor sería la narración de su vida y obra de mano de Jesucristo mismo. En la época y mundo en que vivió no sería salirse del marco "humano" a que quiso acomodarse [1]. No lo hizo. Y debemos tomar muy en se-

[1] Aunque el género autobiográfico, como tal, no nos sea conocido en el Israel de aquel tiempo, Flavio Josefo, p. ej. nos dejó en su obra no pocos recuerdos de su vida. Los himnos de Qumrān se consideran obra del "Maestro de justicia", quien, expresándose en primera persona, aludiría repetidas veces, aun-

rio esta decisión del Señor. En toda la tradición evangélica no se alude jamás a que Jesucristo escribiera cosa alguna. En cambio, nos han llegado cuatro bocetos de su persona y de su acción, atribuidos a cuatro autores diferentes. Estos coinciden, es verdad, al describir muchos rasgos del Maestro, pero en ocasiones se diferencian y alejan, y no sólo en detalles que podrían parecer de escasa importancia. La inspiración divina, que garantiza el testimonio de los evangelistas, no dio como resultado un único evangelio, ni una formulación unívoca de las palabras del Señor. El Espíritu Santo quiso que dispusiéramos de cuatro evangelios distintos en su compleja unidad [2].

Tal vez todo este problema, que voy a bosquejar, no existiría si no se hubiera escrito, o no se nos hubiera transmitido, más que un solo evangelio. Poseer cuatro, es en definitiva una riqueza. Pero como toda riqueza, a la vez, fuente de complicaciones. Las divergencias entre los evangelistas preocuparon desde el principio a los mismos Santos Padres [3].

---

que vagamente, a sucesos de su vida. La transcripción de los discursos, directamente o por medio de secretario, era ya tradición antigua de los profetas, cf. p. ej. Jer 36, 5. 6. 27-34.

2 En el capítulo tercero se alude breve pero directamente al hecho de la inspiración de los evangelios (cf. aquí mismo la nota 33 sobre la infalibilidad o inerrancia), común, por otra parte, a toda la Escritura. Por esta razón y por su importancia básica para toda la teología, suele ser objeto de un tratado especial, que no podemos ni siquiera resumir aquí. Al detenernos más —dado el fin de nuestro trabajo— en los datos externos literarios de la composición de los evangelios, no pretendemos descuidar un solo momento esa acción invisible del Espíritu Santo. La suponemos. En realidad, gran parte de los problemas que vamos a tocar no existirían, o se resolverían más rápidamente, si no hubiéramos de tener presente este hecho de la inspiración, y consiguiente inerrancia de los evangelios.

3 "...ejemplos no raros prueban que los Padres no descuidaron serenamente las aporías de los evangelios; a su manera tra-

Tan prematuros como las dificultades, los conatos de solución. Hacia la mitad del s. 2, Taciano publicó su *Diatessaron*, armonía de los cuatro evangelios. Los datos comunes, divergentes, y aun opuestos de éstos, encajaban y se completaban en *un solo evangelio*. Un deseo que continúa o periódicamente abriga la piedad cristiana. Pero un evangelio que, compuesto a base de la "palabra de Dios", dejaba de ser "obra de Dios", libro inspirado por Dios, para convertirse en libro humano. Sobre los deseos ardientes de la Iglesia de poseer una visión conjunta de la obra del Salvador, y también, de desembarazarse de complejas dificultades, triunfó la fe en los textos sagrados. Las comunidades primitivas condenaron a muerte el *Diatessaron,* a veces ruidosa y espectacularmente. Teodoreto de Cyro refiere cómo él mismo recogió más de doscientos ejemplares de la obra y los sustituyó en la Iglesia siria por los cuatro evangelios. Taciano se había atrevido además a suprimir pasajes que no favorecían su herejía. Todo contribuyó a su condenación. Aquellas comunidades cristianas no dudaban de que, después de una fase más o menos crítica, la Iglesia hallaría el verdadero sentido y valor de la multiplicidad y diversidad evangélicas [4].

---

taron de suprimirlas; no sospecharon la explicación que hoy nos parece elemental, la de las fuentes y retoques literarios", X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles Synoptiques,* en *IB* II 146. Cómo se plantearon algunos de los SS. Padres el problema, y cómo trataron de resolverlo, puede verse en el comentario homilético de S. Juan Crisóstomo sobre S. Mateo *(PG* 57) o en el tratado de S. Agustín, "De consensu evangelistarum" *(PL* 34 1090). Cf J. D. QUINN, *Saint John Chrysostom on History in the Synoptics, CBQ* 24 (1962) 140-7.

[4] El texto de Teodoreto de Cyro en *PG* 83, 372. No está claro si la condenación se debió a las supresiones en el texto, a las armonizaciones, o a la herejía de su autor. "La reacción de

El trabajo no ha llegado aún a su término. El camino está erizado de dificultades y peligros; en ocasiones se pierde en bosques de incertidumbres. Pero es el mismo Espíritu Santo quien nos anima a recorrerlo al inspirar no uno sino cuatro evangelios [5]. ¿Cómo nacieron cuatro evan-

---

numerosas Iglesias contra el *Diatessaron* es significativa: temiendo sin duda la sustitución de un texto divino por un libro humano, arrojaron a la hoguera todos los ejemplares existentes. La fe en los textos inspirados, aunque fuesen aparentemente contradictorios, fue más fuerte que la razón deseosa de armonías; pero no se dudaba que, después de una fase crítica, la razón encontraría a los cuatro evangelios un sentido valedero y una suficiente justificación, sin tener que recurrir a armonizaciones demasiado humanas", X. LÉON-DUFOUR, *ib* 147. Sobre el influjo ejercido por el *Diatessaron* en el texto del Nuevo Testamento, cf. H. VOGELS, *Der Einfluss Marcions und Tatians auf Text und Kanon des Neuen Testaments*, en *Synoptische Studien* (Munchen 1953) 278-289. Sobre el estudio actual del *Diatessaron* cf L. MARIES, *Pour l'étude du Diatessaron*, *RSR* 44 (1956) 228-233, L. LELOIR, *Le Diatessaron de Tatien et son commentaire par Ephrem*, en *La Venue du Messie*. Messianisme et Eschatologie (Recherches Bibliques VI) (Bruges 1962) 243-260. Una bibliografía bastante completa de los estudios de los últimos años sobre el *Diatessaron* puede verse en A. F. J. KLIJN, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts* (1949-1959), *NT* 3 (1959) 1-27; 161-173. Sobre el descubrimiento del *Diatessaron* en griego cf. W. F. HOWARD, *The Romance of New Testament scholarship* (London 1949) 62 ss.

5 Recientemente todavía, con motivo de un artículo de L. ALONSO-SCHOKEL, *Dove va l'esegesi cattolica*, *CC* 111 (1960) 449-460, se han manifestado, no siempre en forma caritativa y justa, diferencias de opinión en ciertos medios católicos. No es de este lugar aludir detalladamente a la polémica. Al margen de ella, dos escritos, notables por las circunstancias de su aparición y la personalidad científica y jerárquica de sus autores, nos pueden orientar en el fondo de esta cuestión con muchos puntos de contacto con la nuestra: A. BEA, *La historicidad de los Evangelios* (1962) (aparecido simultáneamente en diversas lenguas por estar dirigido a los Padres Conciliares; nos referimos a él en la traducción castellana), y B. ALFRINK, *Lettre- Préface*, *Bi* 43 (1962) 245-263. Queremos transcribir aquí las autorizadas palabras del

gelios? Y, en primer lugar, ¿en qué consiste más concretamente el problema de ser cuatro los Evangelios?

PROBLEMA SINÓPTICO, DIVERGENCIAS MUTUAS Y CON SAN JUAN.

Desde el arranque de esa cuádruple vía, en un recorrido normal de lectura inteligente, hemos aprendido a distinguir entre los tres primeros evangelios y el de S. Juan. Los primeros ofrecen una visión, en conjunto, muy semejante. Es lo que les ha valido el nombre de *sinópticos*.

En números, la llamada "cuestión sinóptica" se podría caricaturizar así:

Marcos (Mc) tiene 661 versículos. De ellos sólo 30 le son exclusivamente propios, es decir, no están incluídos en Mateo ni Lucas.

Mateo (Mt), de un total de 1068 versículos, coincide en unos 600 con Mc; alrededor de 330 le son propios.

Lucas (Lc) es el más largo de los tres, 1149 versículos. De ellos 350 comunes con Mc y 548 de su cosecha.

Cardenal Bea, con que alude a dicha controversia: "Respecto a estas polémicas diremos solamente que es bien sabido cómo en ellas algunos hayan faltado gravemente a la justicia y a la caridad. Se ha olvidado, parece, que no se puede querer defender la verdad, la Palabra de Dios y la enseñanza de la Iglesia con maneras que contradicen la verdad, la Palabra de Dios y la enseñanza de la Iglesia. La advertencia de SS. Pío XII en la encíclica *Divino Afflante Spiritu* de que todos los hijos de la Iglesia deben juzgar los esfuerzos de los estudiosos no sólo con gran equidad sino también con gran caridad (*EB* 574), no hace otra cosa sino inculcar lo que es una exigencia de Dios, de la doctrina de Cristo, de la conciencia humana y cristiana" (p. 5 n. 1).

Todavía Mt y Lc tienen comunes, distintos de Mc, unos 235 versículos [6].

La semejanza, y a veces identidad literal, de los versículos comunes es tan llamativa que parece exigir una fuente escrita común. Por eso mismo son más sorprendentes ciertas diferencias, sobre todo, cuando parecen estar premeditadamente incrustadas en textos por lo demás idénticos. Por ser de interés para nuestro estudio, aduciré unos cuantos ejemplos de divergencias, desde simples transposiciones de lugar, cambios de palabras o teología, hasta algunas aparentes contradicciones.

Ya no debe causar admiración oir que el "Padre nuestro", que en Mateo forma parte del sermón de la montaña, probabilísimamente fue pronunciado en otra ocasión. Al menos Lucas lo introduce en la gran subida a Jerusalén, para la pasión, que ocupa una tercera parte de su evangelio. Y la construcción artificial de S. Mateo es literariamente bastante manifiesta (cf Mt 6, 9.13-14; Lc 11, 2-4) [7].

---

6 A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament*² (Freiburg i. B. 1956) 163-6, tr. cast. *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona 1960) 178-181. Cf. X. Léon-Dufour, *Les Évangiles Synoptiques. Le fait synoptique,* en *IB* II 258-272. L. Randellini, *Il problema sinottico,* en *Introduzione al N. T.* (Brescia 1961) 191-218. Cf. las Bibliografías en estas dos últimas Introducciones. Un estudio particular sobre el tema, p. ej. J. Levie, *Critique littéraire évangélique et évangile araméen de l'apôtre Matthieu,* en *FormEv* 34-69. Sobre el estado de la investigación en el problema, además de estas y otras introducciones, véase, p. ej.: F. J. McCool, *Revival of Synoptic Source-Criticism, TS* 17 (1956) 459-493 y la nota 28.

7 Cf. J. Alonso Diaz, *El problema literario del Padre Nuestro, EstBib* 18 (1959) 63-75. Por testimonios de peregrinos de la edad media, J. Blenkinsopp, *The Lord's Prayer and the Hill of Olives, HeyJ* 3 (1962) 169-171, pretende reforzar la opinión, según la cual la oración fue enseñada en el monte de los olivos (cf. la tradición de la basílica Eleonora). El Padrenuestro ofrece divergencias internas, como son, además de cambios verbales,

Los tres sinópticos refieren la manifestación de Jesucristo en la sinagoga de Nazaret. Se le entregó el rollo de Isaías, y, después de leer el pasaje mesiánico del c. 61, pronunció aquellas palabras: "Hoy se ha cumplido" ὅτι σήμερον πεπλήρωται. Esta escena es en Lucas el pórtico de la vida pública del Señor (4, 16-30). Para Marcos es un episodio en medio de la actividad en Galilea (6, 1-6). En cambio para Mateo se trata casi de la despedida de Jesucristo de su patria chica antes de morir (13, 54-58). Teniendo en cuenta el estudio de la intención de cada evangelista, a que luego me referiré, no es aventurado suponer que, con estas transposiciones cronológicas, se intenta poner de relieve distintos aspectos del significado de la escena [8].

---

las dos peticiones de Lc (11, 2-4) que no aparecen en Mt (6, 9-15): "hágase tu voluntad..." y "líbranos del maligno". Cf. también R. Leaney, *The Lucan Text of the Lord's Prayer* (Lk, XI, 2-4), *NT* 1 (1956) 103-111; H. F. D. Sparks, *St. Luke's Transpositions, NTS* 3 (1956-7) 219-223; W. Grundmann, *Fragen der Komposition des lukanischen Reiseberichts, ZNW* 50 (1959) 32-54.

[8] Cf. R. Schnackenburg, *Zum Verfahren der Urkirche bei ihrer Jesusüberlieferung*, en *Hist. Jes.* 439-453, esp. 440-3. Para este autor, p. ej., en Mc la perícopa es como el final del ministerio galileo. Con una serie de toques de atención (6, 31; 7, 24. 31) indica Mc que el movimiento de Jesús no es sólo geográfico. Aquí se inicia la retirada del Señor hacia sus discípulos (7, 21; 8, 11. 27. 28). Es el comienzo de la segunda parte del evangelio de Mc. la tercera, su "Heilgeschichte" hasta la Pasión. Mt. conserva, más o menos, el mismo marco que Mc. En Lc el episodio, al comienzo de la vida pública, es un ataque fortísimo a los judíos que buscan ya la muerte del Señor (4, 16-30). El motivo literario, la concepción de su evangelio: viaje de subida a Jerusalén; el teológico, la unción de J. C. por el Espíritu Santo en el bautismo (4, 18); desde el comienzo del evangelio J. C. se va apartando de los judíos hacia los gentiles, conforme a la tendencia misional de Lc. Luego Lc no es completamente histórico, ni en el marco ni en el contenido. En cambio, cuanto al escándalo

Todos hemos experimentado cierta desazón, al comprobar que el centurión en persona dialoga con Cristo en el evangelio de S. Mateo (8, 5-13), mientras, según S. Lucas, se contenta con enviarle dos grupos de emisarios, quienes de vuelta en su casa comprueban el milagro (7, 1-10). Las diferencias serían mucho más alarmantes si, como algunos piensan, la curación del hijo del régulo, en S. Juan (4, 46-54), es un hecho idéntico con el anterior [9].

Después de aquel paseo de Jesucristo sobre las aguas, al entrar en la barca con sus discípulos, se quedaron éstos, según Marcos (6, 51), "estupefactos en extremo, pues no habían comprendido lo de los panes y su corazón es-

---

de los nazaretanos, en Mc-Mt éste se debe a la sabiduría y milagros de Cristo: escándalo por su origen. En Lc, por el contenido de su predicación (4, 18s). En Jn 6, 42 aparece el mismo escándalo por el origen de J. C. Luego el escándalo de los nazaretanos y dicho de Jesús se confirma por tradiciones distintas e independientes. Bajo el velo de tradiciones cristianas primitivas ("urchristlichen"), que han sido acomodadas conforme a las representaciones del culto, se distingue el hecho histórico, que ya no es posible reconstruir ni cronológicamente ni cuanto a sus circunstancias concretas.

[9] Cf. J. Mouson *De sanatione pueri Centurionis (Mt. VIII, 5-13) ColM* 44 (1959) 633-6 (Ni Mt ni Lc conservan la forma original); E. Haenchen, *Johanneische Probleme, ZTK* 56 (1959) 23-31; *"Faith and Miracle"*, en *StudEv* 495-8; S. H. Hooke, *Jesus and the Centurion: Matthew VIII, 5-10, ExpT* 69 (1957/8) 79-80. La identificación de los dos episodios, del hijo del régulo y criado del centurión, se remonta por lo menos a S. Ireneo. D. Mollat, *BJ*[2] (1960), no parece mostrarse favorable a ella; tampoco, al parecer, M.-E. Boismard, aunque atribuye a Lucas retoques en la redacción del evangelio de Jn, cf. *Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile (Jn IV, 46-54), RB* 69 (1962) 185-211. E. Haenchen *(StudEv)* estudia las diferencias teológicas que supone el episodio en Jn y en los sinópticos. A. Feuillet, *La signification théologique du second miracle de Cana (Jo. IV, 46-54), RSR* 48 (1960) 62-75, analiza el significado teológico de la perícopa en función de sus contextos antecedente y consecuente.

taba embotado". En cambio, según S. Mateo (14, 33), el hecho debió de valer por una revelación, pues los discípulos se prosternaron y confesaron con seguridad: "Verdaderamente tú eres el Hijo de Dios" [10].

Las apariciones del día de Pascua, en especial a las mujeres, conservan algo de lo que debieron de ser la turbación y confusionismo de aquella mañana, acentuados por el ya proverbial alboroto femenino. En Mateo y Marcos el ángel aguarda a las piadosas mujeres sentado en el sepulcro. En Lucas son dos *hombres* los que se les aparecen, cuando no sabían qué hacer por la ausencia del cadáver. La diferencia crecería notablemente si la aparición a la Magdalena, referida por Juan (20, 8-18 cf v. 17), fuera la misma que la común a las mujeres, narrada en los tres sinópticos (cf Mt 28, 9: "ellas se acercaron y le tomaron los pies...", Mc 16,1-10) [11]. Además, aquellas mujeres, vueltas a la ciudad, según Mateo (28, 8) y Lucas (24, 5), anunciaron lo sucedido a los apóstoles (ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ [Mt] — ἀπήγγειλαν

[10] Cf. I. RENIE, *Une antilogie évangélique (Mc 6, 51; Mt 14, 32-3) Bi* 36 (1955) 223-6. En la solución (proyección de la posterior actitud creyente de los apóstoles) contradice a L. VAGANAY, *Le Problème Synoptique* (Paris-Tournai 1954), para quien Mt supondría un esfuerzo por mantenerse fiel a la fuente, mientras Mc acentuaría su insistencia en la lentitud de los apóstoles. La dependencia de los dos evangelistas de Jn 6, 16-21, pretendida por S. MENDNER, *Zum Problem 'Johannes und die Synoptiker', NTS* 4 (1957/8) 282-307, no está suficientemente probada. Mucho menos, la transformación en milagro, por parte de los sinópticos, de la narración de Jn, que no lo supondría. Tampoco parece probable que la escena de Jn sea un desplazamiento de las apariciones de J. C. resucitado, Cf. C. H. DODD, *The Appearances of the Risen Christ*, en *Studies in the Gospels.* Essays in Memory of R. H. Lightfoot, ed. by D. E. Nineham (Oxford 1955) 9-25.

[11] Cf. P. BENOIT, *Marie-Madeleine et les Disciples au Tombeau selon Joh 20: 1-18*, en *Judentum, Urchristentum, Kirche* Fest f. J. Jeremías *(BZNW* 26) [Berlin 1960] 141-152).

ταῦτα πάντα τοῖς ἕνδεκα καὶ πασιν τοῖς λοιποῖς [Lc]; en cambio, según Marcos (16, 8), llenas de temor, "no dijeron nada a nadie" (οὐδενι οὐδὲν εἶπαν) [12].

La muerte de Judas en Mateo (27, 3-10) fue suicidio (ἀπήγξατο "se colgó"). La narración de Lucas (Act 1, 18-9) parece hablar de accidente o misteriosa enfermedad (πρηνής: "cayendo de cabeza"). El campo lo compraron ¿los sacerdotes o Judas?: "Después de haber deliberado, compraron con este dinero el "campo del alfarero" (Mt 27, 7). "Tenía un puesto entre nosotros... Este, pues, compróse un campo con el salario de su crimen..." (Act 1, 17-8). El nombre de Hakeldama, "campo de sangre", ¿aludía a la de Cristo, con cuyo precio se compró (Mt), o a la de Judas, que lo manchó (Lc)? ("No podemos echarlo en el tesoro porque es precio de sangre... Por eso se llamó hasta hoy el 'campo de sangre" [Mt 27, 6.8]. "...y todas sus entrañas se esparcieron. La cosa fue tan conocida... que el campo se llamó Hakeldama" [Act 1, 18-9]) [13].

Más fundamentales pueden parecer otras diferencias. Las genealogías de Jesucristo en Mateo y Lucas, desde David al padre de José, no coinciden más que en dos nombres (Mt 1, 7-16; Lc 3, 24-32) [14].

---

[12] A. Descamps, *La structure des récits évangéliques de la résurrection, Bi* 40 (1959) 726-741; cf. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*. Studien zur Redaktiongeschichte des Evangeliums [2], (Göttingen 1959) 48-50, C. H. Dodd *a. c.* en n. 10; G. Herbert, *The Resurrection-Narrative in St. Mark's Gospel", ScotJT* 15 (1962) 66-73.

[13] P. Benoit, *La mort de Judas,* en *SynopStud* (Munchen 1953) 1-19; el autor señala los orígenes y transmisión de las distintas tradiciones, dentro del género literario propio; cf. E. Schweizer, *Zu Apg 1, 16-22, TZ* 14 (1958) 46. Sobre la aplicación de las diversas profecías a la muerte de Judas, cf. J. Dupont, *La destinée de Judas prophétisée par David (Actes 1, 16-20), CBQ* 23 (1961) 41-51.

[14] D. M. Stanley, *The conception of our Gospels as Salvation-*

Aun las palabras de Jesucristo y sus apóstoles, en pasos importantes, ofrecen cambios que parecen afectar no poco al significado. Es típico el caso de la primera bienaventuranza: "Bienaventurados los pobres" (Lc 6, 20) y "bienaventurados los pobres de espíritu" (Mt, 5, 3) [15]. Más compleja y delicada la confesión de S. Pedro: "Tú eres el Cristo" (Mc 8, 29) o "...Cristo de Dios" (Lc 9, 20), y "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo" (Mt 16, 16), con la consiguiente promesa que falta en los dos evangelistas anteriores [16]. La misma consagración eucarística difiere en Mateo-Marcos, por un lado (26, 26-9; 14, 22-25), y Lucas-Pablo, por otro (22, 19-20; 1 Cor 11, 23-5) [17].

History, TS 20 (1959) 586-7; J. Dupont, *La genealogía de Gesù secondo Matteo 1-17 BibOr* 4 (1962) 3-6 (puede hacer uso de aproximaciones); R. T. Hood, *The Genealogies of Jesus,* en *Early Christian Origins.* Studies in honor of H. R. Willoughby (Chicago 1961).

[15] Cf. J. Dupont, *Les Béatitudes. Le problème littéraire. Les deux versions du sermon sur la montagne et des Béatitudes*[2] (Louvain 1958); *Les pauvres en esprit,* en *À la Rencontre de Dieu.* Memorial Albert Gelin (Bibl. de la Fac. Cath. de Lyon 8) (Le Puy 1961) 265-272, considera que es Mt quien añade, aunque conserva mejor el sentido primitivo que Lc, más fiel a la letra. También considera adición de parte de Mt, G. Braumann, *Zum traditionsgeschichtlichen Problem der Seligpreisungen Mt V, 3-12, NT* 4 (1960) 1-13, y S. Legasse, *Les Pauvres en Esprit et les 'Volontaires' de Qumran, NTS* 8 (1962) 335-345, para quien la adición no lo es en realidad respecto al concepto veterotestamentario de *'Anawîm:* cf. 1 QM 14: 7; E. Best, *Matthew* V, 3, *NTS* 7 (1960/1) 255-8.

[16] A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16: 13-23 Par, BZ* 1 (1957) 252-272 2 (1958) 85-103. El autor reconoce como solución más simple y probable el retoque por parte de Mt del relato de Mc. Para una precisión mayor de esta opinión, y del delicado problema aquí implicado, cf. la nota 85 del cap. III.

[17] Mt (26, 28) añade a Mc (14, 24) "para remisión de los pecados", Lc (22, 19) y Pablo (1 Cor, 11, 24) a los dos anteriores: "que se entrega por vosotros"; además cambian "esta es mi san-

La parábola de la oveja perdida acaba con dos moralejas desconcertantes, por distintas, en Mateo y Lucas: "Así, no es la voluntad de mi Padre que perezca ni uno de estos pequeñuelos" (Mt 18, 14), y "Yo os digo que habrá más alegría en el cielo por un pecador que hace penitencia, que por noventa y nueve justos que no necesitan de ella" (Lc 15,16) [18].

---

gre del testamento", en "este es el cáliz, el nuevo testamento en mi sangre". Cf. P. Benoit, *Le récit de la Cène dans Luc. XXII, 15-20, RB* 48 (1939) 357-393; J. Dupont, *'Ceci est mon corps'. 'Ceci est mon sang', NRT* 80 (1958) 1025-1041. Este autor considera como tradiciones independientes las de Mc y Pablo, ambas de origen litúrgico, explanación y relación estereotipada del rito de la institución por J. C.; cf. J.-B. du Roy, *Le dernier repas de Jésus, BVC* 26 (1959) 44-52. R. H. Mounce, *Continuity of the Primitive Tradition. Some Pre-Pauline Elements in I Corinthians, Interpr* 13 (1959) 417-424, remonta la tradición prepaulina al cenáculo; "vosotros" sería un cambio litúrgico del "muchos" de Mc, pero la interpretación expiatoria es del mismo J. C. H. Schürmann, *Lk 22, 19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung, Bi* 32 (1951) 364-392, 522-541; *Der Einsetzungsbericht Lk. 22, 19-20. II. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlberichtes Lk. 22, 7-38* (Neut. Abhand. XXB. 4 Heft) (Münster i. W. 1955), sostiene que Lc representa la más antigua y cuidadosa transcripción de un relato, escrito quizá en arameo, más probablemente en griego, de la institución eucarística; cf. J. L. McKenzie *CBQ* 17 (1955) 528-9; J. Schmid, *MünchTZ* 7 (1956) 159-160; P. Benoit, *RB* 63 (1956) 460-1. N. Turner, *The Style of St. Mark's Eucharistic Words, JTS* 8 (1957) 108-111, cree que Mc es más antiguo que 1 Cor 11; además, por tener el mismo estilo que el resto de su evangelio, no supondría la incorporación de una fórmula hecha. Sobre la crítica textual del texto de Lc, cf. J. C. Cooper, *The Problem of the Text in Luke 22: 19-20, Lutheran Quarterly* 14 (1962) 39-48. Admite el texto largo de Lc y explica la omisión en el códice de Beza. Sobre el rito de la última cena, cf. E. J. Kilmartin, *The Eucharistic Cup in the Primitive Liturgy, CBQ* 24 (1962) 32-43 y lo referente a la cena de Qumran en el c. cuarto.

[18] J. Dupont, *La brebis perdue et la drachme perdue, LumVi* (Supp. Par. e lit.) 34 (1957) 15-23, sostiene que en Lc la parábola se acomoda a la situación concreta: crítica de Jesucristo

No es necesario alargar más este catálogo [19]. Los ejemplos aducidos son más que suficientes para nuestro fin. Pero es conveniente una esquemática comparación entre los tres primeros evangelios y el cuarto. El paso de los sinópticos a S. Juan parece transportarnos de los verde-

---

a los fariseos; Mt refleja la situación de la Iglesia primitiva y responsabilidades pastorales (23). E. F. F. BISHOP, *The Parable of the Lost or Wandering Sheep. Matthew 18, 10-14; Luke 15, 3-7*, *AnglTR* 44 (1962) 44-57, con ayuda del *Evangelio de Tomás* (logion 107), opina que ciertos retoques son debidos a Lc.

[19] El estudio comparado de los textos, partiendo de una sinopsis como la de HUCK-LIETZMANN, *Synopse der drei ersten Evangelien*[9] (Tübingen 1950), descubrirá otras muchas diferencias entre los sinópticos. Por citar algunas, de distintos tipos: el orden de las tentaciones de Jesucristo en el desierto varía en Mt 4, 5-7 y Lc 4, 9-12; la higuera maldita se seca más rápidamente en Mt (21, 9) que en Mc (11, 20) (cf. J. CAMBIER, *Historicité et Formgeschichte*, en *FormEv* [Bruges 1957] 208); curaciones a pares en Mt (ciegos de Jericó 20, 29-34, posesos de Gerasa 8, 28-34), frente a individuales en Mc (10, 46-52; 5, 1-20) y Lc (18, 35-43; 8, 26-39); petición directa de los hijos del Zebedeo (Mc 10, 25), o por medio de su madre (Mt 20, 20). Todo el marco cronogeográfico de la curación del leproso varía: Mt (8, 1ss), inmediatamente después del sermón de la montaña y antes de entrar en Cafarnaúm, rodeado aún J. C. de las turbas, de modo que la recomendación del secreto carece de sentido; según Mc, J. C. ha salido de Cafarnaúm, y —gracias a uno de los típicos resúmenes literarios del evangelista— ha recorrido toda la Galilea antes de realizar el milagro; después entrará de nuevo en Cafarnaúm (Mc 1, 29-39); en Lc, ha tenido ya lugar la pesca milagrosa y, después de la curación, J. C. se queda en el desierto orando (Lc 5, 11-16); tanto en Mc como en Lc la escena tiene lugar en secreto, de acuerdo con la recomendación del Señor. Los dichos sobre la sal difieren en detalles (Mc 9, 50ab; Lc 14, 34-35; Mt 5, 13) (cf. A. DESCAMPS, *De Marc aux paroles de Jésus*, en *FormEvang* 175-6); lo mismo las recomendaciones del Señor a sus apóstoles sobre lo que han de llevar o no en su misión (Mt 10, 10; Lc 9, 3; 10, 4; Mc 6, 8); varía el número de las negaciones de Pedro (cf. C. MASSON, *Le réniement de Pierre. Quelques aspects de la formation d'une tradition*, *RHPR* 37 [1957] 24-35; Mc hablaría de tres por razones no precisamente históricas, sino para

gueantes valles de Galilea a las montañas rocosas de Judea. Nuestro instinto crítico cambia de signo con respecto al estudio anterior. Ya no se trata de sorprender divergencias, sino puntos de contacto, aunque éstos son más numerosos y profundos de lo que pudiera parecer [20].

---

acentuar que la caída de J. C. se debió a una repulsa total de todos); el Sanhedrín se reuniría de día para juzgar a Jesús (Lc) o de noche (Mt-Mc) (cf. X. Léon-Dufour, *Passion (Les récits de la), DBS* 6 [1960] 1461-3). Sobre otras diferencias en las narraciones de los prodigios, cf. A. George, *Les miracles de Jésus. Les données de l'exégèse actuelle pour l'apologétique, BCE* 5 (1961) 387-401.

[20] Respecto a las relaciones de Jn y los sinópticos, se han puesto en práctica los tres métodos posibles: considerarlos por separado, conjuntamente y como complemento mutuo (Dodd, Taylor etc.). A. Feuillet, *Le Quatrième Évangile,* en *IB* II 463-5, considera como relatos comunes a Jn y los sinópticos: bautismo de Cristo (Jn 1, 32-4), expulsión de los mercaderes del templo (2, 13-6); multiplicación de los panes (6, 1-13); prodigio del caminar sobre las aguas (6, 16-21); unción en Betania (12, 1-8); entrada en Jerusalén (12, 12-19); anuncio de la traición (13, 21-30); relatos de la pasión y resurrección. Sobre la relación en los episodios de la pasión, cf. I. Buse, *St John and the Marcan Passion Narrative, NTS* 4 (957/8) 215-9 (Jn conocía no Mc sino una o más fuentes de Mc); *St John and the Passion Narratives of St Matthew and St Luke, NTS* 7 (1960/1) 65-76 (más semejanza entre Jn y Lc por uso de alguna fuente común); R. E. Brown, *Incidents that are Units in the Synoptic Gospels but Dispersed in St John, CBQ* 23 (1961) 143-160 (algunos de estos incidentes unidos en los sinópticos y dispersos en Jn son p. ej. Jn 12, 23. 27-30; 14, 30-31; 18, 11); X. Léon-Dufour, *Passion (Récits de la), DBS* 6 (1960) 1419-1491. Sobre otros contactos cf. D. M. Smith, *John 12, 12 ff. and the question of John's Use of the Synoptics, JBL* 82 (1963) 58-64 y, sobre todo J. A. Bailey, *The traditions common to the Gospels of Luke and John, SNT* 7 (1963). Sobre las características del cuarto evangelio, además de las intraducciones generales, cf. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953, rep. 1958) 133-288; C. K. Barret, *The Gospel according to St John* (London 1955, rep. 1958) 5-11. S. Virgulin, *Caratteristiche del quarto Evangelo, BibOr* 2 (1960) 153-6; L. Johnston, *The Making of the Fourth Gospel,*

El marco evangélico de la vida pública del Señor está, por lo menos, mucho más precisado en S. Juan. Con los sinópticos, Jesús no celebra más que una pascua, y su ministerio, reducido a los últimos meses de su vida, se desarrolla casi completamente entre sus paisanos galileos, para cerrarse con aquel gesto de celo y señorío entre los mercaderes del templo (Mt 21,10-7; Mc 11,11-7; Lc 19, 45-6). Con Juan sabemos que el Señor celebra tres pascuas y sube cuatro veces a Jerusalén, donde se detiene largas temporadas. La expulsión de los mercaderes coincide casi con la inauguración de su ministerio público (Jn 2, 13-22)[21]. El idilio galileo reviste más bien el carácter de prólogo y despedida. Juan omite todo lo referente al nacimiento e infancia de Jesús; no da a María nunca el título de madre del Señor.

De los veintinueve milagros de los sinópticos, Juan repite dos: multiplicación de los panes y caminar sobre las aguas (6, 1-21). Sin embargo, narra minuciosamente otros seis distintos de aquellos. La transcendencia de algunos de estos (resurrección de Lázaro 11, 1-41, curación

---

Scrip 12 (1960) 1-13; J. A. T. ROBINSON, *The Destination and Purpose of St. John's Gospel, NTS* 6 (1959/60) 117-131 (para judíos de lengua griega en la diáspora); R. LACONTE, *L'Évangile de Jean, ses thèmes, son vocabulaire, BibTerS* 34 (1961) 3-4.

21 O. MERLIER, *Itinéraire de Jésus et chronologie dans le Quatrième Évangile* (Paris 1962). A propósito de la expulsión de los vendedores, I. BUSE *The Cleansing of the Temple in the Synoptics and in John, ExpT* 70 (1958/9) 22-4: el hecho de que haya concordancias entre Mt, Lc y Jn contra Mc, parece indicar que los cuatro dependen de una narración anterior al relato de Mc; en una conferencia, J. J. DE VAULT, *The Cleansing of the Temple* (cf. *CBQ* 23 [1961] 470), defiende la historicidad del marco sinóptico contra la transposición de Jn; para J. W. DOEVE, *La Purification du Temple et le Desséchement du figuier, NTS* 1 (1954/5) 297-308, el medio cristiano habría situado la vida de Cristo en la trama de lecturas bíblicas.

del ciego de nacimiento 9, 1-7, paralítico de Betzata 5, 1-9) parece tan significativa en el cuarto evangelio, que hace casi inexplicable el silencio de los sinópticos [22].

Por fin, el Jesucristo predicador, de S. Juan, no toca ninguno de los temas recogidos por los sinópticos y reduce prácticamente sus preceptos morales a la caridad. Más, su mismo lenguaje, la misma sensibilidad de su alma, parecen pertenecer a otra persona distinta de la que nos habla en los primeros evangelios, no al misionero popular de las parábolas, sin paralelos en S. Juan [23], sino al teólogo empeñado en la revelación de la personalidad divina del Hijo; un teólogo como podía serlo el mismo Juan después de Pentecostés [24].

---

[22] Sobre las diferencias entre Jn y los sinópticos, además naturalmente de todos los trabajos que tratan de las características de Jn, cf. p. ej. P. Gardner-Smith, *St. John and the Synoptic Gospels* (Cambridge 1954); C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1958); B. Noack, *Zur Johanneischen Tradition. Beiträge zur Kritik an der literarischen Analyse des vierten Evangeliums* (Kφbenhavn 1954); E. F. Harrison, *The Gospel and the Gospels, BS* 116 (1959) 109-116; *Historical Problems in the Fourth Gospel, ib* 205-211. N. A. Dahl, *Kristus, jφdene og verden etter Johannesevangeliet* (Cristo, los judíos y el mundo, según el ev. de Jn), *NorskTTid* 60 (1959) 189-203, hace resaltar cómo la oposición sinóptica "judíos-gentiles" es ignorada de Jn, quien incluye a ambos en el término "mundo", al que es enviado Cristo (cf. con todo los cc 8, 12 y la pasión.

[23] Hasta ahora, dando al término "parábola" el sentido que le corresponde en los sinópticos, se afirmaba, con razón, que en Jn no existía ninguna semejante. Hoy, estudiado el fin de las mismas, la literatura rabínica etc, se extiende el término, y se habla de parábolas joanneas, cf. H. Riesenfeld, *Liknelserna i den synoptiska och i den johanneiska traditionen, SvenskExegÅr* 25 (1960) 37-61; M. Adinolfi, *Le Parabole nel Quarto Vangelo,* en *Studii Biblici Franciscani Liber Annus* 12 (1961-2) 123-146; C. H. Dodd, *Une parabole cachée dans le quatrième Évangile, RHPR* 42 (1962) 107-115 (Jn 5, 20 y Lc 8, 10).

[24] Cf. E. F. Harrison, *The Discourses of the Fourth Gospel, BS* 117 (1960) 23-31. S. Schulz, *Komposition und Herkunft der*

Junto a estas diferencias y silencios alternantes, algunas semejanzas de lenguaje hicieron creer a los críticos que Juan, no sólo había conocido, sino aun usado los sinópticos en la composición de su evangelio [25]. Y no habría querido repetirse más que en lo estrictamente necesario para su fin propio. Los críticos modernos se inclinan más bien a la opinión contraria. Esto les impulsa a adelantar notablemente la fecha de composición del cuarto evangelio [26]. El problema es, sin duda, más complejo de lo

---

johanneischen Reden (BWANT 81) (Stuttgart 1960), traza el origen del material joanneo según el método de la historia de las religiones (religionsgeschichtlich), y construye la frágil hipótesis de un grupo de individuos, con influjos mandeos y gnósticos, sin tener en cuenta ni la personalidad del evangelista ni la comunidad (cf. E. Haenchen, *TIZ* 87 [1962] 209; P. Viard, *RSPT* 45 [1961], 290-1). Cf. también H. Schürmann, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten, BZ* 2 (1958) 54-84.

[25] E. Hirsch, *Das vierte Evangelium in seiner ursprünglichen Gestalt verdeutscht und erklärt* (Tübingen 1936); H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes übersetzt und erklärt* [7] *(NTD* 4) (Göttingen 1954); C. K. Barret, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (London 1955, rep. 1958).

[26] Cf. además de Gardner-Smith, Dodd y Noack (obras en la n. 22), C. H. Dodd, *Some Johannine "Herrenworte" with Parallels in the Synoptic Gospels, NTS* 2 (1955/6) 75-86. Dodd compara Jn 13, 16-Mt 10, 24. Jn 12, 25-Mc 8, 35; Mt 10, 39; 16, 25; Lc 9, 24; 17, 33. Jn 13, 20-Mt 10, 40; Mc 9, 37; Lc 9, 48. Jn 20, 23-Mt 18, 18, y concluye que Jn es testigo independiente de una misma tradición que los sinópticos. E. Haenchen, *Johanneische Probleme, ZTK* 56 (1959) 19-54, defiende una tradición distinta, común en varios puntos, de una pequeña comunidad en los límites de Siria y Palestina; cf. las acotaciones de W. Wilkens, *Evangelist und Tradition in Johannes Evangelium, TZ* 16 (1960) 81-90, y las conclusiones de C. L. Milton, *Modern Issues in Biblical Studies: The Provenance of the Fourth Gospel, ExpT* 71 (1959/60) 337-340: Jn es independiente de los sinópticos; transcripción de un evangelio oral de material palestinense; fecha de composición aproximada a. 70; la paternidad joanea tiene hoy

que se creía. Una cosa parece cierta, no siempre es el cuarto evangelio el último [27].

En busca de solución.

No se puede esperar esbocemos siquiera aquí los intentos concretos de solución al problema *literario* de los sinópticos, en sí mismos, y sus relaciones, ya insinuadas, con el cuarto evangelio. Una cosa es explicar *detallada* y *adecuadamente* las dependencias y relaciones "literarias" de los cuatro evangelios, y otra, su origen *en general*. Evi-

---

más probabilidad que antes; preservación de un aspecto histórico de Jesús no expresado adecuadamente en los sinópticos. Cf. D. M. Smith, *John 12, 12ff. and the Question of John's Use of the Synoptics, JBL* 82 (1963) 58-64.

[27] Cf. J. Brinktrine, *Die Selbstaussage Jesu "EgoEimi", TG* 47 (1957) 34-6 (semejanza con Mt 11, 27); L. Cerfaux, *L'Évangile de Jean et "le logion johannique" des Synoptiques,* en *L'Évangile de Jean. Études et Problèmes* (Recherches Bibliques III) par M. - E. Boismard, F. M. Braun... (Bruges 1958) 147-159: Es un logion más bien ajeno al cuarto ev.; hay que considerarlo como apocalíptico y sin necesidad de contacto literario con los sinópticos; se remonta a las palabras de Jesús, retocadas según los temas del cuarto evangelio. I. Buse, *St. John and the First Synoptique Pericope, NT* 3 (1959) 57-61: Mc usa la misma relación bautismal que Mt y Lc, que es la que está también en la base de Jn; P. Benoit, *Marie-Madeleine et les Disciples au Tombeau selon Joh 20: 1-18,* en *Judentum, Urchristentum, Kirche* (Fest. f. J. Jeremías) (BZNT 26) (Berlin 1960) 141-152, opina que Jn usa a veces de los sinópticos y depende de ellos; otras, sucede al revés; M. - E. Boismard, *Saint Luc et la rédaction du quatrième Évangile (Jn IV, 46-54), RB* 69 (1962) 185-211, cree que, en ciertos pasajes, el último redactor del cuarto ev. no es otro que Lc, a juzgar por el vocabulario, sintaxis y teología; a conclusiones semejantes llega el mismo autor en *Les traditions johanniques concernant le Baptiste, RB* 70 (1963) 5-42. Una teoría algo singular sobre el origen del cuarto evangelio, expone S. Mendner, *Zum Problem 'Johannes und die Synoptiker', NTS* 4 (1957/8) 282-307.

dentemente ambas deben estar muy ligadas. Pero no es necesario esperar a poseer, con absoluta certeza y en todas sus etapas, la primera explicación, para fundar suficientemente la segunda. Y ésta es la que basta a nuestro propósito: la formación o nacimiento de nuestros evangelios. No debe parecer extraño que, en la explicación que vamos a dar —y que considero universalmente aceptada, al menos en sus líneas generales—, parezca seguimos a distancia ciertos puntos de las soluciones al problema sinóptico.

Este continúa sin hallar una plenamente satisfactoria [28].

---

[28] Cf. p. ej. las conclusiones del Coloquio Bíblico de Lovaina: B. RIGAUX, *Conclusions.* Mise au point pıactique de débats sur le problème synoptique, en *FormEv* 215-222, y, en el mismo lugar, p. 15-18, el artículo de J. HEUSCHEN, *La formation des Évangiles.*

En la imposibilidad de detallar aquí la situación del problema, ni de dar una bibliografía, más o menos completa, sobre el mismo, señalo algunos artículos informativos sobre el estado de la investigación: X. LÉON-DUFOUR, *Autour de la question synoptique, RSR* 42 (1954) 549-584; F. J. MCCOOL, *Revival of Synoptic Source-Criticism, TS* 17 (1956) 459-493: pasa revista a la teoría de L. Vaganay y algunos aspectos presentados por Levie, Schmid, Taylor, Dodd, W. L. K. Knox, Dahl; O. E. EVANS *Synoptic Criticism since Streeter, ExpT* 72 (1960-1) 295-9.

Sobre la prioridad de Mc y existencia de Q. cf. B. C. BUTLER, *The Originality of St. Matthew. A Critique of the Two-Document Hypothesis (Cambridge* 1951); J. W. DOEVE, *Le role de la tradition orale dans la composition des Évangiles synoptiques,* en *FormEv* 70-84; W. R. FARMER, *A 'Skeleton in the Closet' of Gospel Research, BibRes* 6 (1961) 18-42; J. H. LUDLUM, *Are we sure of Mark's Priority? ChristTod* 3 (1959) n. 24 p. 11-14, n. 25 p. 9-10; W. H. B. MARTIN, *The Indispensability of Q, Theol* 59 (1956) 182-6; A. FARRER, *"Q" (Correspondence), ib* 247-8; J. P. BROWN, *An Early Revision of the Gospel of Mark, JBL* 78 (1959) 215-227; S. PETRIE, *'Q' Is Only What You Make It, NT* 3 (1959) 28-33; T. R. ROSCHE, *The Words of Jesus and the future of the 'Q' Hypothesis, JBL* 79 (1960) 210-220. B. DE SOLAGES, *Synopse Grecque des Évangiles. Méthode nouvelle pour résoudre le problème synoptique* (Leiden 1958), ha pretendido, por métodos un poco matemáticos, reforzar poco afortunadamente la

Hasta hace poco tiempo, al menos, la teoría más común era la llamada de las "dos fuentes". Prescindiendo de cierta diversidad en los detalles, se podría resumir así: Se concede prioridad cronológica a Marcos; Mateo y Lucas se habrían servido de él, como de fuente escrita, junto con otro documento, llamado "Q" (del alemán "Quelle", fuente), que explicaría sus semejanzas propias; cada uno, además, se serviría de fuentes particulares. Pero Marcos no parece ser siempre el más antiguo. Hoy se desconfía de esta construcción y se intentan soluciones quizá más reales. Se pretende descubrir la historia, el rastro de todo trozo o perícopa del evangelio, hasta su redacción definitiva. Se hace intervenir más a la tradición oral, que modificaría aun los mismos documentos escritos [29].

Otro de los problemas, que surge necesariamente de lo dicho sobre las divergencias de los evangelios, es el de su *historicidad*. Tampoco lo abordaremos directamente y en cuanto tal, ni menos aún daremos solución concreta a cada uno de los ejemplos antes aducidos.

Durante los años pasados, el "*concordismo*" fue el método más rápido, aunque no siempre convincente, de sal-

---

teoría de las dos fuentes; cf. P. Benoit, *RB* 67 (1960) 93-102; J. Schmid, *BZ* 5 (1961) 136-142. Una tendencia prefiere la prioridad del Mt griego (Butler) o semítico (Vaganay, Parker), cf. E. Massaux, *Influence de l'Évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irénée* (Louvain 1950). Sobre la particularidad de Lc, cf. F. Rehkope, *Die Lukanische Sonderquelle.* Ihr Umfang und Sprachgebrauch (WUNT 5) (Tubingen 1959).

29 Sobre este nuevo método de la llamada "Redaktionsgeschichte", practicado, entre otros, por los católicos L. Cerfaux, J. Dupont, A. Feuillet, A. Descamps y X. Léon-Dufour, informa L. Randellini, *Recenti tentativi per risolvere la questione sinottica, RivBib* 7 (1959) 159-172, 242-257. Cf. X. Léon-Dufour, *RSR* 42 (1954) 583-4, 46 (1958) 237-269, y, en general, los trabajos de estos autores; cf. n. 50.

var las dificultades creadas a la historicidad de los evangelios por sus divergencias. Se derrochó agudísimo ingenio en armonizarlas [30]. Cada evangelio debía ser parte de un mosaico. Entre todos tenía que resultar una imagen de Jesucristo, perfectamente coherente en todas sus partes. Para ello había que ajustar bien cada pidrecilla. Si un evangelista escenificaba el sermón inaugural en una montaña y otro en una explanada, había que dar, aun en la topografía palestinense, con una gran campa a media altura. Diferencias de números (uno o dos ángeles, etc.), buscaban su explicación en el sentido precisivo, no exclusivo de la Escritura (quien dice dos, afirma uno; y quien afirma uno, no niega dos) [31]. Cuando la armonización resultaba a simple vista violenta, se multiplicaban las escenas con generosidad: dos altercados con los vendedores del templo, dos multiplicaciones de panes, dos "Padrenuestros", etc.; el "utrumque dixit, utrumque fecit" (dijo e hizo las dos cosas), cortaba tajante las dificultades. En el fondo, la vieja solución de Taciano.

Aunque el "concordismo" pueda tener su parte de verdad [32], como *principio,* actuaba un poco a la manera de

---

30 "No hay que decir que resulta difícil tratar de armonizar en todos los casos las indicaciones divergentes. En el pasado, se derrocharon tesoros de ingenio para lograrlo. La solución hay que buscarla en otra parte, como se reconoce más fácilmente hoy; singularmente en el género literario de los relatos", J. CAMBIER *Historicité des Évangiles Synoptiques et Formgeschichte,* en *Form Evang* 210-1.

31 Cf. U. HOLZMEISTER, *Sensus exclusivus et praecisivus in S. Scriptura, Bi* 7 (1926) 170-182; 20 (1939) 264-275, las negaciones de Pedro, que según Cayetano *(In Quattuor Evangelia.* [Parisiis 1550] 487) fueron por lo menos cinco; porque el que niega más que tres veces, niega tres.

32 Nótense estas palabras del Card. A. BEA: "Una palabra en particular acerca de *la manera cómo se refieren en los Evangelios las palabras de Jesús.* Demasiado fácilmente se peca considerando

"deus ex machina", introducido por la doctrina de la inspiración e infalibilidad de los libros sagrados. "El Espíritu Santo —se arguía—, que guió a los hagiógrafos en la composición de los evangelios, no pudo permitir que se engañaran ni nos engañaran. Por otra parte, los evangelios citan las palabras textuales de Jesucristo, describen, en ocasiones, minuciosamnte sus obras, con detalles de tiempo, lugar etc. Luego hay que admitir la exactitud histórica de todas y cada una de las palabras evangélicas, de todos los detalles de las narraciones". Parecía el único camino justo hacer concordar las divergencias o multiplicar palabras y escenas.

No dudamos de la infalibilidad evangélica. La carencia de error en la Escritura es conclusión dogmática in-

---

todas las palabras indistintamente y siempre como citaciones textuales, o por el contrario, al encontrarse ante palabras semejantes pero en alguna manera diferentes, se declara con demasiada facilidad de tratarse *con evidencia* de la *misma* palabra de Jesús, referida por las dos fuentes en cuanto al sentido tan sólo. Para mantener la vía justa, es preciso tener en cuenta, ya sea el elemento que favorece la más exacta y uniforme conservación, ya sea el que favorece ciertas variaciones. Considerándolo *desde el punto de vista del mismo Jesús* es preciso decir que ciertamente por una parte debía repetir muchas veces las mismas fórmulas incisivas, ya para inculcar la doctrina en el auditorio, ya para fijarla en la mente de los Apóstoles. Este era el método tradicional del ambiente rabínico, donde el uso de libros era poco frecuente y difícil... Por otra parte también para Jesús se planteaba la necesidad de variar la presentación, ya sea para interesar al público, o para ilustrar la verdad con diversas comparaciones e imágenes y desde diversos puntos de vista" *(La Historicidad de los Evangelios,* 51-2). Muy recientemente J. KNACKSTEDT, *De duplici miraculo multiplicationis panum, VD* 41 (1963) 38-51; 140-153, se inclina por la duplicidad, aunque el carácter un poco polémico contra la Formgeschichte puede restar fuerza a la argumentación. Sobre las aplicaciones de las parábolas, cf. T. ANTOLIN, *Las parábolas del Evangelio ¿contienen una sola y no variadas lecciones doctrinales? XIX SemBibEsp* (1962) 305-318 (= *VerdVid* 18 [1960] 117-133).

discutible; aunque en la aplicación del principio a la práctica no se haya llegado a la unanimidad católica [33]. Sin embargo, como en la Iglesia primitiva se creyó conveniente desprenderse del "Diatessaron", los exegetas modernos, casi unánimemente, —aunque sin decisión alguna de la autoridad eclesiástica—, rechazan la solución del "con-

[33] Este hecho puede comprobarse por los intentos de solución, no sin más admitidos de todos, p. ej. de P. BENOIT, probablemente quien más ha trabajado modernamente en este campo (cf. J. COPPENS, *ETL* 31 [1955] 672, reta a que se encuentre en obras anteriores la novedad de ciertas observaciones de B.). Cf. P. SYNAVE - P. BENOIT, *La Prophétie*. Trad. franc. de la Sum. Theol. de S. Thomas, IIa, IIae q. 171-8 (Paris 1949) 340-353 (Apéndice del P. Benoit): distinción entre lo que el autor quiere afirmar y enseñar; P. BENOIT, *L'Inspiration*, en *Iniciation Biblique* [3] (Paris 1954) 6-45; *Note Complémmentaire sur l'inspiration RB* 63 (1956) 416-22; *Les analogies de l'inspiration*, en *SacrPag* (Paris-Gembloux 1959) I 86-99; *La plénitude de sens des Livres saintes*, *RB* 67 (1960) 161-196; *Révélation et Inspiration*, *RB* 70 (1963) 321-370, cf. J. COPPENS, *ETL* 31 (1955) 671-4 32 (1956) 715-6; *L'inspiration et l'inerrance bibliques*, *ETL* 33 (1957) 36-57; L. ARNALDICH, *Sal* 2 (1955) 186-191. Más o menos tienen o aceptan la teoría de Benoit, J. SCHILDENBERGER, *Inspiration und Irrtumlosigkeit des Hl. Schrift*, en *Fragen der Theologie Heute* (Zürich-Köln 1958) 109-121 *(Panorama de la Teología actual* [Madrid 1961] 143-158); J. T. FORESTELL, *The Limitatiom of Inerrancy*, *CBQ* 20 (1958) 9-18; M. ZERWICK, *Critica letteraria del N. T. nell'esegesi cattolica dei Vangeli*. Conferenze tenute al Convegno Biblico di Padova 15-17 Sttembre 1959, citado por S. ZEDDA, *Chiarificazioni sul Convegno di Padova* (a propósito di un recente articolo) (Roma 1961), p. 12: "esta distinción se debe aplicar con suma precaución, sabiendo que no se puede llegar casi nunca más que a una más o menos sólida probabilidad"; D. M. STANLEY, *The Concept of Biblical Inspiration*, en *The Catholic Theological Society of America. Proceedings of the Thirteenth Annual Convention* (1958) 65-89: cuanto a la inerrancia sostiene más o menos los principios de B. e insiste en el concepto semita de verdad, no solo carácter intelectual, sino "engagement". P. ZERAFA, *The Limits of Biblical Inerrancy*, *Ang* 39 (1962) 92-119, insiste en las formas literarias, el objeto formal y el carácter de profeta y hagiógrafo. En la misma línea, P. GRELOT, *Études sur la*

cordismo", como principio, ineficaz muchas veces y demasiado simple las más. Si las palabras del evangelio tienen que ser verdad, en el sentido que *a primera vista* les puede dar un lector moderno, y, si no existe más "historicidad" que la exacta correspondencia entre los hechos y su presentación total, ¿cómo admitir como exacta la fórmula consecratoria de Mateo, sin culpar, al mismo tiempo, de error a Lucas y Pablo? Judas murió una sola vez, ¿cómo? Y, si en los casos divergentes, por la posesión de textos paralelos, podemos admitir cierto margen entre el hecho real y su consignación por escrito, no se ve por qué el exegeta católico no pueda plantearse la misma cuestión, cuando el episodio o palabra de Jesucristo haya sido transmitido por un solo evangelista [34].

Ya S. Agustín y S. Juan Crisóstomo pretendían solucionar las dificultades por este camino: "Es claro que cada uno (de los evangelistas) ha explicado como recordaba y juzgaba era mejor, más concisa o extensamente, pero siempre el mismo pensamiento" [35]. Un ejemplo de la Es-

---

théologie du Livre Saint, NRT 95 (1963) 785-806, 897-925, sobre todo en su última parte consagrada a la inerrancia. Otro intento de solución, en la práctica comprendido ya en la teoría de B. A. MORETTI, *De Scripturarum inerrantia et de hagiographis opinantibus, DT* 62 (1959) 34-68: considera las opiniones privadas del hagiógrafo, en cuanto tales ni verdaderas ni falsas, vehículos de otros juicios; cf. M. DE TUYA, *Inerrancia bíblica y el "hagiógrafo opinante", EstEcl* 34 (1960) 35-43 (= *Misc. A. Fernández).*

34 J. CAMBIER, *"Historicité...",* en *FormEv* 211: "A propósito de estos hechos en que tenemos ediciones paralelas, o quizá una edición "corregida", hay que tener en cuenta que, cuando no tenemos más que un testimonio, nos encontramos delante de los mismos autores que emplean formas literarias análogas a aquellas utilizadas en los relatos paralelos..."

35 S. Agustín continúa: "...no debemos pensar que miente alguno, si, recordando varios la misma cosa que oyeron o vieron, narran todos la misma, aunque no del mismo modo y con la mismas palabras, bien sea que se cambie el orden de las palabras,

critura parece además justificar nuestra actitud. En Corinto los cristianos estaban divididos. Unos decían: "Yo soy de Apolo", otros: "Yo de Pablo". El Apóstol les escribe: "Doy gracias a Dios de no haber bautizado a ninguno de vosotros, fuera de Crispo y Cayo; así, nadie puede decir que ha sido bautizado en mi nombre" (1 Cor 1, 14-5). Si Pablo se hubiera interrumpido aquí, nos hubiéramos inclinado a tomar como absolutamente cierto que sólo había dos personas en Corinto bautizadas por el Apóstol. Pero prosigue: "Es verdad que también bauticé la casa (τὸν οἶκον) de Esteban". En rigor y naturalmente, hasta los siervos —quizá hasta doscientas personas—. Y concluye: Del resto, no sé si bauticé a alguno más". Desde el comienzo S. Pablo ignoraba el número exacto de sus bautismos en Corinto, o no pretendía insistir en él, pues en realidad era lo suficientemente reducido que requería su argumento. El verdadero sentido de palabras tan categóricas "sólo a Crispo y Cayo" era: "Doy gracias a Dios de haber bautizado tan pocos en Corinto, que en realidad no podéis decir que habéis sido bautizados en mi nombre" [36].

Por tanto, donde existan razones que aconsejen o exijan abandonar el sentido *inmediato* de las palabras sagradas, no se toca con ello a la infalibilidad o historicidad de la Escritura, sino que muchas veces será la única manera de salvarlas [37]. Si la intención del evangelista no es

---

o se usen unas por otras, siempre con el mismo valor... bien que, recordando bien la cosa en sí, no se logre, aunque se intente, repetir de memoria íntegramente las mismas palabras que se oyeron" (*PL* 34, 1091); cf. n. 3.

36 M. Zerwick, l. c. 11-12.

37 S. Zedda, *l. c.* 12. "Se ofrece un testimonio de gran respeto al historiador sagrado, cuando se busca con sumo cuidado atenerse al sentido exacto de sus palabras, evitando lo mismo suavizar su pensamiento que añadirle precisiones o complementos en los que él no había pensado", J. Cambier, *l. c.* (n. 34) 212.

la de narrar con exactitud cronométrica y geográfica los hechos de Jesucristo, como un cronista impersonal, ni grabar sus palabras como una cinta magnetofónica, imponerle forzosamente una historicidad que no pretende, no le injuria menos que negársela allí donde la ha pretendido [38]. Buscar cuál sea en cada caso la *intención del autor* es "la suprema norma de interpretación" [39].

El 20 de junio de 1961, la Congregación romana del Santo Oficio para defensa de la fe, publicó un *Monitum* (Aviso) sobre la historicidad de la Sagrada Escritura, y en particular, de los Evangelios. En él se llama la atención a los exegetas sobre ciertas tendencias que ponen en peligro la *auténtica* y *objetiva* verdad histórica, no sólo del Antiguo Testamento, sino aun del Nuevo [40].

Cf. con todo, P. C. Landucci, *Logica ed esegesi biblica, PalCl* 41 (1963) 173-187: sin concordismo fluctúa la fe.

38 M. Zerwick, *l. c.* 13.

39 *Div. affl. Spir., EB* 557. "Se conoce de hecho el principio de que todo cuanto el sagrado autor enuncia o afirma debe estar considerado como enunciado o afirmado del mismo Espíritu Santo y por lo tanto infaliblemente verdadero. La cuestión fundamental es, por lo tanto, siempre la misma: qué es lo que el autor quiere decir, enunciar, afirmar", A. Bea, *La Historicidad...*", 48. Cf. los trabajos de P. Benoit en la n. 33.

40 El texto del documento en latín en *AAS* 53 (1961) 507. La traducción castellana, tomada de *Ecclesia,* 8 de Julio 1961, dice así: "Se comprueba a un mismo tiempo por una parte un laudable interés por el estudio de la ciencia bíblica y por otra que se van extendiendo por diversas naciones juicios y opiniones, que ponen en grave peligro la exacta verdad histórica y objetiva —*germanam veritatem historicam et obiectivam*— de la Sagrada Escritura, no sólamente del Antiguo Testamento, como el Sumo Pontífice Pío XII ya lo deploraba en la Encíclica "Humani Generis" (cf. AAS XLII p. 576), sino también del Nuevo, e incluso de las palabras y hechos de la vida de Jesucristo.

Como quiera que estos juicios y opiniones inquietan a los pastores y a los fieles, los Emm. Cardenales encargados de guardar la fe y las costumbres, han decidido advertir a todos los

El Cardenal Bea resume así las posturas ante este delicado problema de la infalibilidad concreta e historicidad de los Evangelios:

> "La postura de quien no cuida lo suficiente de la inerrancia, y no se percata de su alcance ni de la diferencia que va entre ella y la fidelidad a una verdad posible y demandada en una obrá puramente humana. Se da también la turbacion de quien no posee el coraje de mirar los hechos de frente y desconfía por eso mismo de la cien-

---

que tratan los libros sagrados por escrito o de palabra, que lo hagan siempre con la prudencia y el respeto exigido por un asunto de tanta importancia, y que tengan siempre presentes en su espíritu la doctrina de los Padres y el sentido y el magisterio de la Iglesia, para que la conciencia de los fieles no sea turbada, ni heridas las verdades de la fe.

N. B. Este "Monitum" se publica, estando también de acuerdo los Emos. Padres de la Pontificia Comisión Bíblica.

Dado en Roma, en la sede del Santo Oficio, el 20 de Junio de 1961. Sebastianus Masala, Notarius".

El 26 del mismo mes, el S. Oficio publicaba un Decreto condenando al Indice de Libros prohibidos, la obra de J. STEINMANN, *La Vie de Jésus*, Paris, Ed. "Club des Libraires de France" (cf. *AAS* 53 (1961) 507-8). A la publicación del Decreto en *L'Osservatore Romano*, de 28 de Junio de 1961, seguía un artículo, según costumbre sin firma, sobre el libro: *A propósito de una 'Biografía' de Jesús* (cf. texto castellano en *Lumen* 10 [1961] 250-3).

El MONITUM ha dado origen a abundante literatura: cf. C. M[atagne], *Monitum du 20 Juin 1961 concernant l'authentique vérité historique et objective de la Sainte Ecriture, NRT* 93 (1961) 853-5; A. VIARD, *L'Avertissement du Saint-Office et la valeur historique des Évangiles, AmCl* 71 (1961) 577-8; S. DEL PARAMO, *Toque de alarma* (sobre la enseñanza de la Sagrada Escritura), *SalT* 49 (1961) 530-7; F. SPADAFORA, *Un documento notevolissimo per l'esegesi cattolica, PalCl* 40 (1961) 969-981 (reimpreso en el folleto destinado con estricta reserva a los Padres Conciliares, *Razionalismo e Esegesi cattolica e Magistero* [Rovigo] 5-17); G. T. KENNEDY, *The Holy Office "Monitum" on the Teaching of Scriptures, AmER* 145 (1961) 145-151. Estos dos últimos artículos dieron origen a protestas y justas precisiones: cf. S. ZEDDA, *Osservazioni sull'articolo "Un documento...". Allegato alla Circo-*

> cia y del progreso de los métodos más recientes. Por fin existe la postura de quienes unen en los propios y trabajosos esfuerzos la fidelidad absoluta a la inerrancia bíblica y el uso prudente de cuanto la ciencia moderna ha aportado de auténticamente científico y sólido"[41].

En esta tercera postura quisiéramos colocar este trabajo, cuyo objeto creemos suficientemente precisado con la mención de los complejos problemas a que está íntimamente unido. Sin detenernos en detalles literarios concretos del "problema sinóptico", intentamos llegar más allá, al primer origen histórico y literario de los evangelios. Sin abordar directamente el problema de su historicidad, el proceso de su formación que perseguimos nos descubrirá la intención de sus autores y con ella el verdadero "género literario" de los evangelios[42].

---

lare del 18 ottobre 1961 (Riservato ai Professori di Sacra Scrittura); PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO, *Un nuevo ataque contra la exégesis católica y contra el Pontificio Instituto Bíblico* (ed. en cast., a modo de manuscrito); W. L. MORAN, *Father Kennedy's Exegesis of the Holy Office 'Monitum', AmER* 116 (1962) 174-180; G. T. KENNEDY, *A Reply to Father Moran,* ib 181-191; J. T. FENTON, *Father Moran's Prediction,* ib 192-201. Cf. también el artículo del Cardenal, E. RUFFINI, *The Bible and Its Genuine Historical and Objective Truth, AmER* 146 (1962) 361-8, y el mesurado de P. G. DUNCKER, *Biblical Criticism, CBQ* 25 (1963) 22-33. Opiniones protestantes sobre la polémica: *Un 'Monitum' del Sant'Ufficio sulla critica biblica, Prot* 16 (1961) 109-110. S. SCHULZ, *Die römisch-katholische Exegese zwischen historich-kritischer Methode und lehramtlichem Machtspruch, EvT* 22 (1962), 152-156. Cf. la recentísima *Instrucción* de la "Pontificia Comisión de Estudios Bíblicos", sobre la historicidad de los Evangelios, de 21 de Abril de 1964. Texto latino e italiano en *"L'Osservatore Romano"* de 14 de Mayo de 1964, trad. castellana, *Ecclesia,* 30 de Mayo 1964, 735-8.

41 A. BEA, *La Historicidad...* 32.

42 Pueden ser oportunas estas palabras de A. ROBERT sobre los géneros literarios: "El estilo preexiste a la actividad personal

Supuesta la diferencia arriba indicada entre los sinópticos y Juan, es imposible que su origen sea el mismo. Tampoco el de los tres sinópticos puede ser idéntico. Creemos, con todo, que la mayoría de las observaciones aquí indicadas, aunque más directamente aplicables a los tres primeros evangelios, no son ajenas al de S. Juan.

II

EVANGELIO: CATEQUESIS Y KERYGMA

PRÓLOGO DE S. LUCAS.

El tiempo se considera en historia como aliado imprescindible de la objetividad. Con su paciencia serena los ánimos, amontona y purifica las fuentes. ¿Sucede lo mismo con los evangelios? Porque el primer dato —sorprendente, sin duda, para algunos— es que los evangelios no aparecen sino unos treinta o cuarenta años después del último acontecimiento que narran. Hoy nos puede parecer casi imperdonable que, ni siquiera inmediatamente después de la Ascensión, cuando lo vivido no se había conver-

---

de un arquitecto determinado, y el espíritu más "creador" no puede liberarse jamás completamente de las tradiciones... Porque el género literario es un fenómeno social, a saber una forma colectiva de pensar, de sentir, de expresarse, en función de toda una civilización... Género literario implica evolución y, en un cierto grado más o menos pronunciado, impersonalidad", *Littéraires (Genres), DBS* 5 (1957) 408. Cf. los trabajos de S. MUÑOZ IGLESIAS, *Géneros literarios en los Evangelios, EstBib* 13 (1954) 289-318; *Los Géneros literarios en los Evangelios,* en *Los Géneros literarios de la Sagrada Escritura* (obra en colaboración) (Barcelona 1957) 219-244, y los presentados, sobre este tema, en la Semana Bíblica Española de 1956, *XVII SemBibEsp* (1958).

tido aun en recuerdo, hubiera un solo apóstol que lo pusiera por escrito. Jesucristo no solo no escribió El mismo sus memorias, pero ni encargó a sus discípulos lo hicieran.

S. Lucas es el único evangelista que nos informa explícitamente sobre la composición de su evangelio. Son las primeras líneas de su obra:

> "Puesto que otros varios (πολλοί) han intentado poner por orden (componer) relatos de los sucesos que han tenido lugar entre nosotros, tal como nos los han transmitido (παρέδοσαν) los que desde el principio fueron testigos oculares (αὐτόπται) y ministros de la palabra (ὑπηρέται τοῦ λόγου), he decidido también yo, después de haberlo investigado todo escrupulosamente desde su origen, escribírtelo por su orden (καθεξῆς), ilustre Teófilo, para que reconozcas la solidez de las enseñanzas que recibiste" (1, 1-4).

Cuatro son los datos más importantes de esta información:

1. Elaboración personal del evangelista.

2. Existencia anterior de algunas narraciones, escritos de alguna longitud (διήγησις). (Teniendo en cuenta la costumbre de la época, sería inconcebible no se hubiese servido de ellas).

3. Fundamento de las narraciones: la tradición oral (παρέδοσαν).

4. Arranque de la tradición: testigos oculares y ministros de la palabra [43].

---

[43] Cf. J. Baker, *Luke, the critical evangelist, ExpT* 68 (1956/7) 123-5, *Polloi Luk 1, 1, NT* 4 (1960) 263-6: basándose en dramáticos áticos, deduce que Lc ha usado un término común a fórmulas introductorias, por tanto no pone énfasis en la palabra; es la interpretación que corresponde a la de Papías, según J. Kurzinger, *BZ* 4 (1960) 19-38.

La información de Lucas coincide con las conclusiones a que llega la crítica literaria moderna para los evangelios en general. Naturalmente, S. Lucas no podía hablar de posibles correcciones o añadiduras introducidas en su evangelio después de él. No debemos pensar que desde un principio fuese aquel considerado como "Escritura" y que gozase, por lo mismo, de la intocabilidad. Además, el esquema trazado, como toda síntesis, tiene el peligro de desfigurar la realidad. El proceso lógico y cronológico de la composición del evangelio, no supone una sucesión real de etapas que se excluyan. La tradición oral, con sus leyes particulares, no cesa de actuar por la existencia de un documento escrito. Así pudo prolongarse hasta después de la elaboración definitiva de los evangelistas, y modificarla [44].

Los evangelios obras literarias.

Los cuatro evangelios no son cuatro films, cuatro copias de las mismas escenas, captadas por distintas cámaras, con diversas angulaciones, si se quiere, pero en cuanto copias de motivos impuestos, impersonales. No; la personalidad de cada evangelista va incluso mucho más allá de las divergencias antes enunciadas. Los autores del método "Historia de las formas" *(Formgeschichtliche Methode),* sobre todo K. L. Schmidt, pretendieron reducir el papel literario de los evangelistas al de simples colectores

---

[44] V. T. O'Keefe, *Towards Understanding the Gospels, CBQ* 21 (1959) 174: "así no se trata de una pura tradición oral ni tampoco de documento completamente fijo"; cf. X. Léon-Dufour, *RSR* 42 (1954) 583-4; J. W. Doeve, *Le role de la tradition orale,* en *FormEv* 71-2, M. Karnetzki, *Textgeschichte als Überlieferungsgeschichte, ZNW* 47 (1956) 170-180.

y redactores, unos malos zurcidores de narraciones prefabricadas [45]. Sin embargo, cada día se hace más patente el genio literario de cada autor evangélico [46].

---

[45] *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung,* (Berlin 1919). Cf. la crítica de la *Formgeschichte* de parte de W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus*[2] (Göttingen 1959). Con razón se opone a las generalizaciones de Bultmann, para quien las diferencias entre los evangelistas dependen exclusivamente del material empleado, ya todos han seguido el mismo principio de interpretación mediante el "mito" de Cristo Salvador.

En este trabajo no aludiremos ni expondremos sistemáticamente la teoría de la *"Historia de las formas"* o *"Formgeschichte"*. Utilizamos lo que la teoría tiene de aprovechable, a juicio de competentes autores católicos.

Tampoco es este el lugar de dar una bibliografía exhaustiva sobre la escuela o método. Cf. hasta 1956, la citada por G. IBER, *Zur Formgeschichte der Evangelien, TRu* 24 (1956) 235-238, y *FormEv,* 11-12, n. 2. Sí puede ser de utilidad citar algunas de las obras o artículos que pueden orientar mejor en el conocimiento y juicio de tal escuela: L. J. MCGINLEY, *Form-criticism of the Synoptic Healing Narratives. A Study in the Theories of M. Dibelius and R. Bultmann* (Woodstock 1944); P. BENOIT, *Réflexions sur la 'Formgeschichtliche Methode', RB* 53 (1946) 481-512 (= *Exégèse et Théologie* I [Paris 1961] 25-61); A. DESCAMPS, *Perspectives actuelles dans l'exégèse des Synoptiques, RevDiocT* 8 (1953) 31-16, 401-414, 497-523; B. RIGAUX, *La formation des évangiles. Problème Synoptique et Formgeschichte. ETL* 31 (1955) 658-665; J. CAMBIER, *Historicité des Évangiles Synoptiques et Formgeschichte,* en *FormEv* 195-212; H. RIESENFELD, *The Gospel Tradition and its Beginnings,* en *StudEv* (*T. U.* 73) (Berlin 1959) 34-65; X. LÉON-DUFOUR, *Formgeschichte et Redaktionsgeschichte des Évangiles Synoptiques, RSR* 46 (1958) 237-269; *Aux sources des Évangiles,* en *IB* II 297-305; R. SCHNACKENBURG, *Zur formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung, ZKT* 85 (1963) 16-32; *Formgeschichtliche Methode,* en *Lexikon für Theologie und Kirche* 4 (1960) 211-3; J. J. WEBER, *Orientaciones actuales de los estudios exegéticos sobre la vida de Cristo* (Roma 1962) trad. cast. del original francés corregido por el A. cf. *Documentation Catholique,* 60 (1963) 203-212.

[46] Cuando aludimos a los cuatro evangelios y a sus autores bajo la apelación tradicional: Mateo, Marcos, Lucas y Juan, no

Dentro de un orden general, lógico (presentación de Jesucristo, choque con sus enemigos, desenlace), topográfico (Galilea-Jerusalén) y cronológico (bautismo-predicación-pasión) la originalidad de los evangelistas intuye, selecciona, ordena y compone [47]. Hoy se reconoce en los cuatro evangelios, aunque no en el mismo grado, lo que hasta hace poco se creía prerrogativa de Juan. Además, la composición literaria obedece normalmente a distintas concepciones teológicas. Hoy no se habla de la ingenuidad literaria de Marcos; se pone de relieve su teología. Es imposible encerrar en pocas línas las características literario-teológicas de cada evangelista. Mateo, con manifiesta predilección por el orden y simetría, ha estructurado su evangelio en una singular alternancia de cinco discursos del Señor, interrumpidos por otras tantas narraciones de sus obras. Quizá haya en ello un intento de presentar la "Nueva Ley", como los cinco libros de la antigua, la Torah (el Pentateuco, o cinco primeros libros del Antiguo Testamento). Respondería muy bien a su deseo manifiesto

entramos en el problema de la autenticidad evangélica, es decir, si los evangelios, por lo menos en su forma actual, se han de atribuir realmente a dichos autores. El problema puede verse en cualquiera de las introducciones modernas, Wikenhauser, Robert-Feuillet, etc. Aunque la opinión tradicional no haya perdido su fuerza, la importancia del problema no es tan decisiva, como se deducirá de la conclusión de este trabajo, puesto que de una u otra manera llegamos a los mismos apóstoles. Cf. el esquema de un complemento al argumento tradicional sobre la historicidad de los ev., C. M. MARTINI, *Adumbratur quomodo complenda videatur argumentatio pro historicitate Evangeliorum synopticorum, VD* 41 (1963) 3-10.

47 Cf. O. A. PIPER, *The Origins of the Gospel Pattern, JBL* 78 (1959) 115-124, considera insuficientes las explicaciones de H. J. Holtzmann, Dibelius, K. L. Schmidt, Bultmann, Dodd, y ve el origen del esquema en los elementos constitutivos del Kerygma: Jesús es Cristo, o el Señor. Cf. parte final de este capítulo.

de presentar a Jesucristo, ante los judíos, como el nuevo Moisés (huída a Egipto, "oísteis que se dijo a los antiguos, pero yo os digo", etc.) y nuevo Israel ("de Egipto llamé a mi hijo" etc.). En Marcos, sobre todo por los prenuncios de la pasión, se va perfilando cada vez con mayor claridad sobre Jesucristo la figura isaiana del misterioso Siervo de Yahveh paciente. A la vez, el misterio de Cristo pasa en sus discípulos por las fases ya de incomprensión (1, 16-8, 21) ya de falsa inteligencia (8,22 - 14,72). Gran parte del evangelio de Lucas está concebido como una ascensión a Jerusalén (9,51 - 19,28). Se trata a la vez de una ascensión histórica y teológica, por un camino tal vez no muy familiar al antioqueno; la ascensión hasta la cruz, la pobreza y entrega absolutas en el evangelista del desprendimiento y la misericordia. En Juan, dentro de una cronología más precisa, los círculos concéntricos de su pensar semita van estrechando de mil formas la verdad de su evangelio: el Hijo revelación del Padre como luz, verdad, vida [48].

---

[48] Véanse, p. ej. las documentadas características de cada evangelista en *IB* II. El tema se presta al subjetivismo, y no es de extrañar hayan sucumbido ante semejante peligro algunos autores. Tampoco se puede pretender uniformidad de miras en los que investigan las estructuras y peculiaridades de los evangelios. Cf. D. M. STANLEY, *The conception of our Gospels as Salvation-History, TS* 20 (1959) 561-589; F. V. FILSON, *Broken Patterns in the Gospel of Matthew, JBL* 75 (1956) 227-231; G. J. SIRKS, *Auctor-Compositor, NedTTs* 12 (1957/8) 81-91 (a propósito de Mt 18, 12-4 no mera variante de Lc 15, 4-7); M. M. BOURKE, *The Literary Genius of Matthew 1-2, CBQ* 22 (1960) 160-175; sobre Mc: V. TAYLOR, *The Gospel According to St Mark* (London 1952, rep. 1959) 114-129, expone distintos puntos de la teología de Mc más que la idea central. A. KUBY, *Zur Konception des Markus-Evangeliums, ZNW* 49 (1958) 52-64 (incomprensión y falsa inteligencia de los apóstoles); N. A. DAHL, *Markusevangeliets sikte, SvenskExegÅr* 22/3 (1957/8) 32-46 (acentuar la resurrección como milagro y misterio); H. SAWYERR, *The Markan Framework, ScotJT* 14 (1961) 279-294 (lucha con

No sólo en el armazón general y punto de vista dominante en cada evangelio, en cada estructura menor de los distintos episodios se muestran los evangelistas verdaderos "autores". Este es el campo preferido de la escuela más moderna "Historia de la tradición" y de la "Redacción" *(Tradition-* und *Redaktionsgeschichte)* [49].

Satán); J. SCHREIBER, *Die Christologie des Markumsevangeliums.* Beobachtungen zur Theologie und Komposition der zweiten Evangeliums, *ZTK* 58 (1961) 154-183 (la cruz epifanía del Hijo de Dios) tiene algunas consideraciones extrañas; sobre Lc: H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*[3] (Beiträge zur historischen Theologie 17) (Tübingen 1960) (cf. X. LÉON-DUFOUR, *RSR* 46 [1958] 242-250; F. MUSSNER, *TrierTZ* 69 [1960] 309 s). Sobre Jn: W. WILKENS, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums* (Zollikon 1958) (aunque, como lo indica el título, trata más de todo el proceso de composición, en el que no todo parece admisible. Cf. SCHNACKENBURG, *BZ* 4 [1960] 300-2, toca también lo que cree original de Jn); F. - M. BRAUN, *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne* (Études Bibliques) (Paris 1959) (concluirá la unidad de autor, a través de una larga evolución y pluralidad de secretarios); L. JOHNSTON, *The Making of the Fourth Gospel, Scrip* 12 (1960) 1-13 (Todo resumido en el prólogo: Cto. revelando la gloria del Padre en su cualidad esencial de amor y conduciendo a todos los hombres a El por la fe).

[49] En los cc. III y V daremos unos cuantos ejemplos, con la bibliografía consiguiente, de estas distintas concepciones de los evangelistas en puntos particulares. Como dice J. DELORME, *Bulletin d'Écriture Sainte, AmCl* 66 (1956) 86-7: "Hay que tomar en serio el hecho de que Jesús no haya escrito, sino confiado su mensaje a una tradición viva. La formulación inspirada de ese mensaje no se nos da más que después de varias décadas de tradición. Y la inspiración cubre con su garantía el testimnoio, no de un solo autor, sino de varios hombres diversos, que, según los medios y las situaciones concretas, han sido sensibles a aspectos diversos de un mismo mensaje fundamental. La inspiración no ha desembocado en una formulación standard. La diversidad de los testimonios es un índice de la riqueza doctrinal del mensaje. Los sentidos de los matices, de un escrito al otro, nos debe impedir el empobrecerlo vaciándolo en un molde demasiado estrecho. Así el estudio de las teologías de los diferentes autores trabaja en beneficio de la teología".

Sin embargo, a pesar de estas particularidades, los evangelistas, sobre todo los sinópticos, construyen con bloques más o menos prefabricados. Sea cual sea la explicación última del hecho sinóptico, éste atestigua manifiestamente la existencia de fuentes anteriores escritas. La unión de unos episodios con otros resulta muchas veces artificial y dejan el hilo a la vista: "en aquel tiempo", "después de esto", "al entrar en una ciudad". La topografía y geografía se limita muchas veces a señalar vagamente el mar, un monte, una ciudad. Episodios semejantes aparecen claramente dislocados en Mateo o Lucas. Todo prueba que existieron independientemente, como lo afirma expresamente el prólogo del tercer evangelio [50].

Hasta ahora no se ha descubierto ninguna de estas narraciones en su estado original. Algunos papiros podían ayudar a formarnos una idea de ellas [51]. Incorporadas a nuestros evangelios canónicos, la crítica moderna cree poder aislarlas, en ocasiones con bastante fundamento y aun seguridad, pues probablemente cristalizaron en centros de

---

50 Cf. L. CERFAUX, *La section des pains*, en *SynopStud.* 64-77; *En marge de la question synoptique. Les unités littéraires antérieures aux trois évangiles*, en *FormEvang* 24-33; A. DESCAMPS, *Du discours de Marc., IX, 33-35 aux paroles de Jésus, ib* 152-177; X. LÉON-DUFOUR, *L'épisode de l'enfant épileptique, ib* 85-115; R. SCHNACKENBURG, *Mk., 8, 33-50*, en *SynopStud* 184-206, D. DAUBE, *The Earliest Structure of the Gospels, NTS* 5 (1959) 174-187; J. DUPONT, *L'entrée de Jésus à Jérusalem dans le récit de saint Matthieu* (XXI, 1-17) *LumV* (Supp. Par. e Lit.) 48 (1960) 1-8, L. VAGANAY, *Le problème Synoptique*, (Tournai 1954). Excursus IV 361-404.

51 L. RANDELLINI, *La formazione degli evangeli sinottici secondo la critica recente, DT* 37 (1960) 24, propone el papiro Egerton 2 y Reiner, como ejemplos.

interés bastante homogéneos, p. ej. palabras del Señor, milagros, pasión y resurrección [52].

Es normal que las *palabras,* discursos, del Señor se agruparan casi espontáneamente. Una tradición antigua nos habla de *logia* del Señor [53]. Estos discursos o sentencias pu-

---

[52] L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Évangile au debut de l'Église* (1946) 35; *"Les unités..." l. c.* (n. 50), señala: Narración de la pasión, del viaje de Galilea a Jerusalén, episodios en torno a la transfiguración. Otras fuentes de la buena nueva predicada por Cristo: sermón del monte, de la misión y de las parábolas. Episodios de los milagros, controversias y vocaciones; apariciones en Galilea; sección de los panes. De distinta manera V. Taylor, *The Gospel according St. Mark* (London 1952, rep. 1959) 102-3 (cf. J. Delorme, *AmCl* 65 [1955] 201; C. Matagne, *NRT* 77 [1955] 538-9); *The Origin of the Markan Passion Sayings, TLZ* 79 (1954) 579 s; *NTS* 1 (1954/5) 159-167; W. L. Knox, *The Source of the Synoptic Gospels.* I *St. Mark* (Cambridge 1953); II *St. Luke and St. Matthew* (Cambridge 1957), propone la teoría de una tradición escrita anterior al a. 50 y posiblemente anterior al a. 35 (cf. A. Wikgren, *JourRel* 35 [1955] 181-2, 38 (1958) 272-3; V. Taylor, *ExpT* 68 [1957/8] 293-4); X. Léon-Dufour, *Passion (Récits de la) DBS* 6 (1960) 1419-1491. C. H. Dodd, *History and the Gospel,* 81 ss. cree en la existencia de una narración de la pasión que se leía en la predicación y celebración eucarística. En ella se ponía de relieve la libertad de Cristo en su caminar hacia la cruz, la injusticia de la muerte y el cumplimiento de las profecías. Faltaba todo carácter legendario de martirios de santos y aún la teología estaba muy ligeramente dosificada.

[53] Clemente Romano, I, 13, Ib-2, 4; cf. Kittel, λόγιον *TWNT* 4 (1942) 143-5, sobre si los "dichos del Señor", de que habla Papías, son el evangelio arameo de Mt, o sentencias formando colección aparte, cf. L. Vaganay, *Le Problème Synoptique* 53; *Matthieu* (Évangile selon Saint), *DBS* 5 (1957) 941-2, quien se inclina a favor del Mt arameo; en cambio J. Kürzinger, *Das Papias-Zeugnis und Erstgestalt des Matthäusevangeliums, BZ* 4 (1960) 36-8, parece probar sólidamente que no se trata del Mt arameo, ni de "sentencias del Señor" sino de "narraciones sobre el Señor" (cf. κυριακὸν δεῖπνον 1 Cor 11, 20; κυριἀκὴ ἡμερα, Apoc 1, 10); en el mismo sentido, *Irenäus und sein Zeugnis zur Sprache des Mattäusevangeliums, NTS* 10 (1963/4) 108-115. Sobre los λόγια o "Evangelio de Tomás", cf. A. Guillaumon - Ch.

dieron reunirse de modo semejante a como los encontramos en Mateo. El sermón del monte no es evidentemente un discurso pronunciado de una vez, sino un conjunto de resúmenes de sermones. Muchas veces determinadas palabras (palabras corchetes, Stichworts, crochets) al fin de un discurso enganchan con la misma al comienzo de otro. Otras veces se atraen las ideas. El Padrenuestro ha sido introducido en el sermón del monte en S. Mateo, probablemente atraído por la palabra *perdonar:* "Sí, si vosotros perdonáis a los hombres sus faltas, vuestro Padre celestial os perdonará también; pero si vosotros no perdonáis a los demás sus faltas, tampoco vuestro Padre os perdonará las vuestras" (6, 14-5). El carácter particular de las parábolas las hará fraguar casi en un solo bloque (cf. las de la mostaza y fermento en Mc 4, 30-32 y Lc 13, 18-21). Mateo extenderá la unión literaria a la temporal, reduciendo la predicación parabólica del Señor a un solo día: "Aquél día, saliendo Jesús... Y cuando acabó todas estas parábolas..." (13, 1.53) [54].

PUECH y otros, *Evangelium nach Thomas* (Leiden 1959); J. DORESSE, *L'Évangile selon Thomas* (Paris 1959); J. A. FITZMYER, *The Oxyrhynchus LOGOI of Jesus and the Coptic Gospel according to Thomas, TS* 20 (1959) 505-560, G. GARITTE, *'Les Logoi' d'Oxyrrhynque et l'apocryphe copte dit 'Évangile de Thomas', Mus* 73 (1960) 151-172; H. QUECKE, *L'Évangile de Thomas. État des recherches,* en *La Venue du Messie* (Rech. Bibl. VI) (Bruges 1962) 216-241 (Bibliografía abundante).

[54] Cf. J. KURZINGER, *Zur Komposition der Bergpredigt nach Matthaus, Bi* 40 (1959) 569-589 (tripartita: 5, 1ss; 6, 1-18; 7, 7-12); L. CERFAUX, *Les sources scripturaires de Mt, XI, 25-30, ETL* 30 (1954) 740-6, 31 (1955) 331-242; J. W. MANSON, *The Purpose of the Parables: A Re-Examination of St Mark IV, 10-12, ExpT* 68 (1956/7) 132-5; E. F. SIEGMAN, *Teaching in Parables* (Mk 4, 10-12; Lk 8, 9-10; Mt 13, 10-15), *CBQ* 23 (1961) 161-181 (conglomerado, contexto no histórico); A. DENIS, *De parabels van het Koninkrijk (Mt 13), TijdsTheol* 1 (1961) 273-288 (la unidad pretendida es la revelación del reino).

De la misma manera correrían antologías sobre los milagros. Los tres sinópticos encuadran, más o menos, en el mismo orden, grupos de prodigios llevados a cabo por el taumaturgo de Nazaret (cf. Mt 8, 23-34; 9, 18-25; Mc 4, 35-5, 43; Lc 8, 22-45). Las narraciones de cada episodio presentan además características suficientemente fijas que parecen exigir una preelaboración cristalizada en un género literario propio [55].

Tal vez un discípulo del Bautista, pasado a la escuela de Jesús, conservara todos los recuerdos de su primer maestro. Los relacionados con el Señor debieron de haberse desparramado muy pronto en otras colecciones (cf Mt 3, 1-12.13-17; Mc 1,1-8.9-11; Lc 3,1-18.21-22. Mt 14,3-12; Mc 6,17-29; Lc 3,19-20. Mt 11,2-15; Lc 7,18-28) [56].

Los relatos de la *pasión* y *resurrección* formaban naturalmente el núcleo de máximo interés. Los críticos están de acuerdo en reconocer en éstos unas de las formaciones más antiguas. Probablemente su forma más primitiva comprendía ya desde el arresto en el huerto, hasta el sepulcro vacío y resurrección, y quizá alguna de las apariciones en Galilea. Tradiciones paralelas y complementarias irían añadiendo detalles y variantes. Por fin, en una etapa ulterior, se sumaría el prefacio del viaje por Jericó, y, más tarde todavía, el relato de la transfiguración encuadrado en uno de los anuncios de la muerte del Salvador [57].

Juan parece ser un testigo más de este relato de la

---

[55] Para un estudio más detallado de los prodigios narrados por los evangelios, y sus problemas, cf. cap. siguiente. V. HUBY-X. LÉON-DUFOUR, *L'Évangile et les Évangiles*, p. 77 (cf. Mc4, 35-5, 43).

[56] L. CERFAUX, *"Les unités..."*, en *FormEv* 278.

[57] X. LÉON-DUFOUR, *Passion (Récits de la)*, *DBS* 6 (1960) 1419-1491, espec. 1424-1472; L. CERFAUX, *l. c.* (n. 56) 31; V. TAYLOR, *The Life and Ministry of Christ* (London 1954, repr. 1961) 27.

pasión, sobre el que pudieron actuar diversos recuerdos y tradiciones. Para la gran parte de su evangelio, sin paralelo sensible con los sinópticos, resulta más difícil aducir pruebas convincentes de las narraciones preevangélicas [58].

No es aventurado suponer que muchos de estos compendios estarían destinados al culto, o por lo menos serían muy pronto utilizados en él. La liturgia primitiva, no solo recordaba el nombre del Señor, sino repetía su sacrificio (1 Cor 16,2; Act 20,7; Ap 1,10; 1 Cor 11,20; 16, 22; Ap 22, 20; cf. los himnos y doxologías conservados en Fil 2, 5-11; Gal 1,5; 1 Cor 15,3-5; 12,3; Rom 10, 9; Ef 5,1,1 Tim 3,16). Nada más natural que la "fracción del pan" fuera acompañada de la narración de la pasión o de la multiplicación de los panes, al estilo de como aparece en Jn 6 (cf. Act 2,42; 1 Cor 11,23-34). El culto cristiano nació de la sinagoga judía. De ella heredó la costumbre de leer y comentar los textos sagrados. Muy pronto tuvo que surgir la idea de añadir a los trozos veterotestamentarios, recuerdos más directos del Maestro. En festividades como la pascua se entrelazaban tradiciones judías y cristianas [59].

---

[58] "La temprana existencia de narraciones primitivas y continuas de la pasión está extensamente admitida por la escuela de la Historia de las formas, y otros autores... El cuarto evangelio, juntamente con su elemento interpretativo, proporciona una tradición independiente de gran valor para el historiador..." (V. TAYLOR, *l. c.* [n. 57] 27). Cf. A. J. B. HIGGINS, *The Historicity of the Fourth Gospel* (London 1960), cree descubrir las tradiciones que usa Jn, a veces muy próximas, otras muy divergentes de los sinópticos.

[59] Cf. V. T. O'KEEFE, *Towards Understanding the Gospels*, *CBQ* 21 (1959) 179 y la nota 17 (sobre las palabras consecratorias de la última cena). El influjo del culto judío en el cristiano de la primitiva Iglesia es reconocido por los autores, cf. L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien* [5] (Paris 1920) 27; M. GOGUEL, *L'Église primitive* (París 1947) 270. También es opi-

Tanto los datos recogidos personalmente por los evangelistas, como las narraciones escritas previas, tenían un mismo origen: la tradición oral. El verbo παραδίδωμι es término técnico para expresar la tradición, sobre todo oral[60], a la que se refiere el contexto presente. Durante muchos años la tradición oral fue el evangelio vivo de la Iglesia.

---

nión general que la liturgia contribuyó a la redacción de los evangelios, cf. V. TAYLOR, *l. c.* (n. 57) 27; D. DAUBE, *The Earliest Structure of the Gospels, NTS* 5 (1958/9) 174-187, cree que el primer esquema de los evangelios nace de una liturgia pascual, una especie de "haggadah", que ha sufrido el influjo de la liturgia pascual judía, aunque reconoce que, por falta de tradiciones sobre esta última, es imposible probar la tesis; C. F. D. MOULE, *The Intention of the Evangelists* en *New Testament Essays.* Studies in Memory of T. W. Manson, ed. by. A. J. B. HIGGINS (Manchester 1959) 165-179 (cf. *ExpT* 71 [1959/60] 1-2), la liturgia no es el fin de los ev. pero sí está en su origen; D. M. STANLEY, *Liturgical Influences on the Formation of the Four Gospels, CBQ* 21 (1959) 24-38, sobre todo en la pasión se han conservado recitales litúrgicos, que dependen todos de un antiguo relato sobre la misma; fórmulas litúrgicas introducidas se han conservado p. ej. en Mt 28, 18-9; Mc 14, 22-4; el influjo del culto se hace visible en Mc 7, 31-7; 8, 22-6, de la liturgia sacramental en Jn 2, 1-11; 5, 1-9; 9, 1-39; 6, 1-13; Lc 22, 14-20; otros ciclos litúrgicos se manifiestan en las narraciones de la Transfiguración; G. W. H. LAMPE, *Modern Issues in Biblical Studies: The Evidence in the New Testament for Early Creeds, Catechisms and Liturgy, ExpT* 71 (1959/60) 359-363, muestra gran prudencia en sus afirmaciones, como exigida por el carácter interno de las pruebas, aunque acepta la opinión general de la existencia de todos esos elementos en el N. T., difíciles sin embargo de individualizar en el estado actual de los evangelios. Cf. también C. PEIFER, *Primitive Liturgy in the Formation of the New Testament, BiTod* 1 (1962/3) 14-21.

[60] El contexto es el definitivo en la apreciación del carácter de la tradición, que no se deduciría con certeza del término mismo, cf. BUCHSEL, παραδίδωμι, *TWNT* 2 (1935) 173-4.

El contenido principal de esta tradición no podía ser otro que la muerte y resurrección de Jesucristo. S. Pablo lo recuerda a los de Corinto: "Os he transmitido (παρέδωκα) en primer lugar lo que yo mismo había recibido, a saber: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras..." (1 Cor 15, 3ss). En su fase más amplia, esta tradición oral comprendía los mismos recuerdos de las narraciones escritas en que cristalizó: palabras, milagros, pasión ...Es innegable la existencia en la comunidad de *palabras del Señor,* conocidas como tales. S. Pablo recoge varias: "a los que están unidos en matrimonio, les mando, no yo, sino el Señor: la mujer no se separe de su marido..." (1 Cor 7, 10); "el Señor ordenó a aquellos que anuncian el evangelio..." (1 Cor 9, 14); "he aquí, en efecto, lo que tenemos que deciros acerca de la palabra del Señor..." (1 Tes 4, 15, quizá refiriéndose a Mt 24). No todos los dichos del Señor, como afirma S. Juan, quedaron consignados en el evangelio. S. Pablo nos ha conservado uno, conocido de la tradición, que sin él se hubiera perdido: "porque él mismo dijo: causa más felicidad dar que recibir" (Act 20, 35)[61].

Muchas frases del Señor iban esencialmente vinculadas a acontecimientos, circunstancias o gestos particularmente significativos de su vida terrena. Los ejemplos de Cristo no habían sido menos elocuentes que sus palabras: "pasó haciendo el bien". En una palabra recogerá el autor de los Hechos de los Apóstoles el contenido de aquella doble tradición primitiva: "Jesús comenzó a obrar y a enseñar" (Act 1, 1).

En occidente, sobre todo después de los trabajos sociológicos de Wundt y Durkheim, la tradición oral nos re-

---

61 Cf. P. Rossano, *Da Gesù ai Vangeli,* en L. Moraldi - S. Lyonnet, *Introduzione alla Bibbia,* IV (Torino) 78.

sulta sospechosa. ¿Quién puede fiarse de una tradición oral confiada a un grupo popular, puñado de hombres incultos la mayoría? Y ¿quién no tiene alguna experiencia semejante a la del círculo por el que corre una pequeña historia, irrecognoscible casi al tornar a su punto de origen?

Si prescindimos de momento de otros prejuicios y presupuestos de los autores de la "historia de las formas" [62], este es uno de los fundamentos de su escepticismo histórico respecto a los evangelios. Para ellos, la *comunidad* cristiana *helenista inventa* el cristianismo y *crea* su fe. Aquella comunidad primitiva, sin interés histórico y con pasión por lo extraordinario, crea "leyendas" para explicar ritos, atribuye a Jesucristo sentencias y frases que no pronunció pero que sirven de armas contra los enemigos del cristianismo. La tradición oral, según estos autores, se alimenta de la imaginación hasta deformarse en hinchazones en que se pierde el bisturí de la crítica histórica [63].

---

62 Cf. n. 45 la bibliografía sobre la escuela o método de la "historia de las formas", y la relación entre historia y fe según R. Bultmann, en el cap. siguiente.

63 Además de los principios filosófico-teológicos, las razones críticas, por las que se considera a la comunidad creadora de la tradición, son p. ej. la defensa que se hace en los evangelios de la conducta de los apóstoles (desgranar espigas en sábado, ausencia de ayunos y ritos purificatorios, etc.), cf. R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* [5] (Göttingen 1961) 50, semejanza de ciertos episodios evangélicos con literatura rabínica (disputas de Jesucristo con los judíos), ib 57, 58, 60, cf. 101ss, 134ss, 150ss, etc. Los mismos críticos protestantes alemanes denuncian ciertas simplificaciones de la crítica: "Bien seguro, existió en el cristianismo primitivo una 'teología comunitaria' *(Gemeindetheologie)* que dio forma al kerygma primitivo. Pero la realidad anónima que se llama 'comunidad' es una construcción del espíritu, bajo la cual no se puede representar nada; semejante comunidad no produce ninguna teología. Para formarla hace falta pensar en los jefes de esa comunidad..." J. Schneider, *Die Frage nach dem historischen Jesus in der neutestamentlichen Forschung* (Berlin 1959) 19.

Tal vez no se haya valorado suficientemente el carácter *semita* de Palestina y sus habitantes, entre los que nacen, se desarrollan y fraguan dichas tradiciones. En los pueblos orientales existe un verdadero "estilo oral", fundado en la tenacidad de una memoria que debe hacer de biblioteca. Medios mnemotécnicos como la simetría, paralelismo y antítesis de las ideas etc., son otros tantos pilares sobre los que avanzan lentos los períodos de cadencia propia, machacando acentos en unas palabras claves:

"El que escucha estas palabras y las practica
será semejante a un hombre prudente que edifica
su casa sobre la roca;
y cayó la lluvia
y bajaron los torrentes
y soplaron los vientos
y se echaron sobre aquella casa.
Mas no cayó
porque estaba cimentada sobre la peña.

El que escucha mis palabras y no las practica
será semejante a un hombre necio que edificó
su casa sobre arena;
y cayó la lluvia
y bajaron los torrentes
y soplaron los vientos
y rompieron contra aquella casa.
Y cayó
y su ruina fue enorme" (*Mt.* 7, 24-27).

La tradición oral agrupa sus recuerdos en forma antitética a veces, p. ej. "Jesucristo rechazado por su generación (Mt 11-12) y reconocido por unos pocos" (Mt 14-17), los articula por medio de palabras que se repiten (generación: 11,16; 12,39. 41. 42. 45, "prodigios": 11,20. 21. 23, "señal": 12,38. 39, "juicio": 11,22. 24; 12,18. 20. 36. 41. 42, etc.); los estructura según leyes de simetría

(Mt 19-22), todo un trabajo medio espontáneo y adquirido al servicio de la perpetuidad y exactitud [64].

En el estilo oral palestinense del tiempo de Cristo existen formulaciones típicas que se graban en su forma propia. Múltiples son los ejemplos del *logion,* breve sentencia sapiencial ("Vosotros sois la luz del mundo. No puede esconderse la ciudad edificada sobre el monte..." Mt 5, 14 cf 10,16; 12,30; Mc 4,25), profética ("Bienaventurados vuestros ojos porque ven y vuestros oídos porque oyen. Yo os digo..." Mt 13,16 cf 5,3-9; Mc 13,1-2; Lc 7, 22) o legislativa ("Cualquiera que repudie a su mujer y se case con otra..." Mc 10,11; Mt 5,32; Lc 16,18). Más mnemotécnico es todavía el *mašal,* especie de acertijo: "como Jonás estuvo...", la *parábola* y la *discusión,* género al que fueron muy aficionados los judíos (Jn 8, 13ss; 10, 22ss etc.) [65].

Un reciente libro de B. GERHARDSSON ha expuesto los

[64] Cf. también Mc 4, 22; 7, 7-8; Mt 7, 7. 24-27; 11, 21-24; 10, 10; 23, 12. P. ROSSANO, *l. c.* (n. 61); J. HUBY - X. LÉON-DUFOUR, *L'évangile...* 34ss; F. PUZO, *El ritmo oral en la exégesis evangélica, EstBib* 6 (1947) 137-188; M. JOUSSE, *La modulation de la leçon dans le milieu ethnique palestinien* (Paris 1950); *Rythmo-mélodisme et rythmo-typographysme pour le style oral palestinien* (Paris 1952); J. W. DOEVE, *Le rôle de la tradition orale dans la composition des évangiles synoptiques,* en *FormEv* 70-84. C. H. DODD, *History and the Gospel,* 88-90. Llega a descubrir en los ev. partes en verso perfectamente traducibles al arameo. Aunque Jesucristo no hablara en verso, estos textos son los más próximos a sus mismas palabras.

[65] La división de los "logia" es de R. BULTMANN *Die Geschichte...* 73, cf. A. JOLLE, *Einfache Formen*[2] (Tübingen 1958). Sobre las parábolas cf. W. MICHAELIS, *Die Gleichnisse Jesu.* Eine Einführung (Hamburg 1956); E. LINEMANN, *Gleichnisse Jesu.* Einführung und Auslegung (Göttingen 1961); F. MUSSNER, *Die Botschaft der Gleichnisse Jesu* (München 1961); J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*[6] (Göttingen 1962); C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom* (Rev. ed. London 1961).

métodos de los *tannaîm* (los "tradicionales"). Esta escuela rabínica lograba conservar de memoria todo el Antiguo Testamento, a veces con sus comentarios. El mismo autor pone de relieve la importancia de los métodos, practicados ya sin duda en tiempos de los apóstoles, para la tradición evangélica [66].

Es evidente, con todo, que por naturaleza y por sistema, la tradición oral impone algunas modificaciones a los hechos y palabras transmitidas. Es inútil hacer intervenir el milagro donde no tiene razón de ser [67]. Es necesario que las narraciones, confiadas y sometidas a las leyes de la tradición oral, se estilicen con tendencia a la uniformidad y esquematismo. Escenas semejantes por naturaleza, como las de los milagros, adquieren en esta elaboración popular una estructura fija, casi rígida: presentación del caso difícil, manifestación de la fe, intervención de Jesús, curación, júbilo del pueblo [68]. Otras veces, para hacer más viva la narración se pasa del estilo indirecto al directo, se añaden detalles de colorido, se individualiza cada vez más a los personajes y aun se los duplica, se les prestan palabras que expliciten sus sentimientos, etc. Son las leyes de la tradición. Sin duda tienen aquí su origen muchos de los

---

[66] B. GERHARDSON, *Memory and Manuscript. Oral and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Uppsala 1961); cf. C. H. LOHR, *Oral Techniques in the Gospel of Matthew*, *CBQ* 23 (1961) 403-435; R. C. CULLEY, *An approach to the problem of oral tradition*, *VT* 13 (1963) 113-125; G. SCHOLEM, *Tradition und Kommentar als religiöse Kategorien im Judentum*, *Eranos Jahrbuch* 31 (1962) 19-48.

[67] J. HUBY- X. LÉON-DUFOUR, *l. c.* (n. 55) 32.

[68] P. ROSSANO, *l. c.* (n. 61) 79. Sin embargo, "no es exagerado reivindicar para los primeros discípulos una fidelidad que, salvaguardando el fondo y el sentido del mensaje evangélico, haya respetado la forma en sus rasgos más característicos y haya transmitido frecuentemente la palabra de Cristo de modo muy cercano a su tenor original" (J. HUBY - X. LÉON-DUFOUR, *l. c.* 32).

diversos detalles advertidos en los evangelios: el rico que se acerca a Jesús es, en Mateo, un *joven* (νεανίσκος) (19, 20), en Marcos, un *hombre* (εἷς, lo he cumplido desde mi juventud: ἐκ νεότητός) (10, 17), y en Lucas un *jefe* (ἄρχων, con la misma indicación de Mt) (18, 18), (los dos últimos añaden a la afirmación del cumplimiento "desde mi juventud"); los posesos de Gerasa son uno o dos, según los evangelistas; de igual manera, uno o dos los ciegos de Jericó, los ángeles del sepulcro, etc. [69].

Testigos oculares.

La tradición con sus leyes vivía en una comunidad. No se puede perder de vista, sin grave peligro, el carácter de ésta. En su último paso, S. Lucas apoya la firmeza de la tradición en los que "desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra" (ἀπ'αρχῆς αὐτοπται κ. ὑπηρέται τοῦ λόγου). La alusión a los apóstoles es innegable [70]. Dios ha querido que el objeto de nuestra fe se nos transmita a través de los Apóstoles. Para pertenecer a su grupo, se tenía como indispensable haber sido testigo de la vida de Cristo; así lo exige Pedro en la elección de Matías (Act 1, 21.22) [71].

---

69 P. Benoit, *Réflexions sur la 'Formgeschichtliche Methode'*, *RB* 53 (1946) 496s (= *Éxegèse et Theologie*, I). Gerhardson considera la mayor parte de los evangelios como representando una tradición "haggadica", que como se sabe es más libre que la "halaka" (cf. p. 96, 146, 335).

70 En absoluto, el término "ministros de la Palabra" podía abarcar un grupo mucho mayor que el de los testigos oculares. La contextura de la frase parece identificarlos. Cf. J. A. Ubieta, *El Kerygma apostólico y los Evangelios*, *EstBib* 18 (1959) 59; A. Sisti, *I ministri della Parola*, *BibOr* 5 (1963) 175 ss.

71 Para el caso excepcional de Pablo se da la visión en el camino de Damasco (Gal 1, 11-12). El también es testigo de la

Hoy se admite generalmente como cierto que las comunidades no son "creadoras", sino a lo más "impulsivas", transmiten y aumentan quizá el impulso recibido [72]. La comunidad cristiana no podía hacer ni siquiera esto a capricho. El grupo apostólico la controlaba. Es la imagen nada sospechosa que nos han dejado de ella los Hechos de los Apóstoles. Desde el principio los fieles estuvieron unidos a los apóstoles, agrupados aun materialmente a su alrededor, mientras les fue posible: "y se reunían de común acuerdo todos en el pórtico de Salomón. De los demás nadie se atrevía a juntarse a ellos" (Act 5, 12-3, cf 2, 42ss). Los apóstoles convocan la comunidad para descargar la administración de los bienes en los diáconos (Act 6, 2-4). Apenas se enteran que la Palabra de salvación ha llegado a otras regiones, envían allí sus representantes (Act 8,14; 11,22; 15,25). Si sobrevienen dudas o disensiones de tipo doctrinal o práctico, se recurre a los apóstoles (Act 15, 2), quienes convocan y presiden el concilio, deliberan y deciden autoritativamente (Act 15, 7ss). El mismo Pablo, místico e independiente por naturaleza,

---

resurrección de Jesucristo. Por sus cartas no sabríamos nada de la vida terrena de Cristo, fuera de su pasión y su resurrección. Pero aun Pablo confronta sus revelaciones con el evangelio de los testigos oculares (Gal 2, 1-2). Sobre este viaje, cf. P. Benoit, *La deuxième visite de Saint Paul à Jérusalem*. *Bi* 40 (1959) 778-792.

[72] "Los documentos del N. T. confirman los hallazgos de la sociología y antropología, según los cuales, las comunidades son entidades receptivas más bien que creadoras. Todo acuerdo hallado entre grupos que habitan en diferentes localidades, ha sido introducido por individuos" O. Piper, *a. c. JBL* 78 (1959) 123. Como a la religión del A. T. no le vienen los caracteres específicos de una colectividad anónima, sujeta a las fluctuaciones de la historia, sino de personalidades que en el A. T. se llamaron profetas. Cf. P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Paris 1962) 192.

después de quince años de apostolado, siente necesidad de regresar a Jerusalén y comparar "su evangelio" con el de los apóstoles, no estuviera trabajando en vano (Gal 2, 2). El, con la misión de predicar a los gentiles, como Pedro a los judíos, no quiere enseñar sino "lo que he recibido" (1 Cor 11, 23; 15, 3). Y, poco antes de morir, no tiene mejor consejo para Timoteo que éste: "transmite fielmente lo que has recibido. Lo que has aprendido de mí, garantizado por muchos testigos, confíalo a hombres fieles, capaces de catequizar a otros" (2 Tim 2, 2).

Los apóstoles son testigos privilegiados. El término de "apóstol" o "apóstol de Jesucristo" es técnico en el Nuevo Testamento, responde a un concepto original. No se aplica indistintamente a los primeros colaboradores y misioneros del evangelio (cf Rom 16, 7; 2 Cor 8, 23; Fil 2, 25), sino a los que han recibido su mandato y misión del mismo Jesucristo (1 Tes 2,7; Gal 1,1.17)[73]. Timbre de su calificación es su carácter de *testigos* de la vida de Jesús, desde el bautismo a la ascensión (Act 1,21, cf 5,32; 10, 39-41; 13,31), que S. Marcos y S. Juan señalan como voluntad del Maestro: "y creó a doce para que estuvieran con él y para enviarles a predicar" (Mc 3, 14), "y vosotros también seréis testigos, ya que desde el principio estáis conmigo" (Jn 15,27 cf 1 Jn 1,2; 4,14)[74]. Após-

[73] Cf. K. H. Rengstorf, ἀπόστολος, *TWNT* 1 (1932) 421-446; E. Lohse, *Ursprung und Prägung des christlichen Apostolates, TZ* 9 (1953) 259-275; E. M. Kredel, *Der Apostelbegriff in der neueren Exegese, ZKT* 78 (1956) 169-193; 257-305; H. Riesenfeld, *Apostel, RGG*[3] 1 (1957) 497 ss.

[74] El presente, en este contexto, equivale a un futuro, y el verbo supone el complemento: "daréis testimonio de mí" (cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*[15] [Göttingen 1957] 426; D. Mollat, *BJ*[2] [1960]. Sobre el carácter de testigos, cf. L. Cerfaux, *Témoins du Christ d'après le Livre des Acts*, en *Rec. L. Cerfaux* II (1954) 157 ss; *Pour l'histoire du titre 'Apostolos' dans le*

toles testigos, capaces por vocación de transmitir la vida terrena de Jesús de Nazaret, lo eran también por educación. Las relaciones entre discípulo *(talmîd)* y maestro *(rabbî)*, los métodos pedagógicos en uso: mnemotecnias, esquematización, técnicas de repeticiones, uso de notas escritas, etc., mejor estudiadas hoy, ofrecen una garantía externa, favorable a priori a la fidelidad apostólica [75]. Jesucristo enseñó, y las fuentes no sugieren que haya usado métodos radicalmente distintos a los de su ambiente [76]. El colegio apostólico no era además un grupo ocasional.

Nouveau Testament, *RSR* 48 (1960) 769s.; Ph - H. MENOUD, *Jésus et ses témoins*, *Église et Théologie* 23 (1960) 7ss; E. TESTA, *La Testimonianza degli Apostoli*, en *Stud. Bib. Franc. Lib. An.* XI (1961) 145-171; C. M. MARTINI, *La primitiva predicazione apostolica e le sue caratteristiche*, *CC* 113 (1962/3) 246-255; W. TRILLING, *Jesusüberlieferung und apostolische Vollmacht*, *TrierTZ* 71 (1962) 352-368.

[75] Cf B. GERHARDSON, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Uppsala 1961). Sobre todo pgs. 93-170. Aunque los métodos son de una época posterior, del Rabbi Aqiba, el autor cree muy improbable que los anteriores hayan sido muy diferentes, por lo menos durante la última centuria del templo (p. 111); cf. E. LOHSE, *TZ* 18 (1962) 60-62; G. DELLING, *Geprägte Jesus-Tradition im Urchristentum*, *Communio Viatorum* 4 (1961) 59-71.

[76] Que Jesucristo haya enseñado como Rabbi, se impone en las fuentes, aun al mismo BULTMANN (*Geschichte der synoptischen Tradition*, 52), aunque, por motivos no históricos, lo niegue; E. SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindordnung im Neuen Testament* (1954) 24. Cf. C. H. DODD, *Jesus als der Lehrer und Prophet*, en *Mysterium Christi* (1931) 69ss; E. FASCHER, *Jesus der Lehrer*, *TLZ* 79 (1954) 325ss; B. GERHARDSON *o. c.* 326ss; W. F. ALBRIGHT, *The Archaeology of Palestine* (London 1956) 244, basándose en la inscripción griega διδάσκαλος, en un osario del Monte Scopus en Jerusalén, concluye con las palabras de Sukenik: "No se puede decir que el evangelio de Juan sea anacronístico en este respecto". Todavía lo considera así S. ZEITLIN, *The Pharisees*, *JQR* 52 (1961) 122, pues sólo habría estado en uso después de la destrucción del templo. A pesar de

Tenía sus reglas de vida, su comportamiento sicológico capaz de constituir un "medio vital", en el que poder formarse verdaderas tradiciones literarias, antes naturalmente de que entrara en ellas la fe pascual [77].

Bajo la atenta mirada de estos *testigos oculares,* la tradición oral se extiende en las primitivas comunidades cristianas, dispersas desde el martirio de S. Esteban [78]. El "nosotros somos testigos" suena como un desafío con todo el vigor de la evidencia (Act 2,32; 3,15; 5,32; 10,39). No podemos imaginar la primitiva comunidad cristiana como si los apóstoles hubieran sido arrebatados al cielo el día de Pentecostés. Ellos rigieron las comunidades en que se formaron las primeras tradiciones; el espíritu por ellos transmitido a sus sucesores (cf S. Pablo a Timoteo) garantiza la fidelidad de los demás a la doctrina evangélica. Las tradiciones no nacieron en el mundo helénico. Ciertas semejanzas de forma con relatos helenistas se deben a la expansión del helenismo y más aún a la necesidad natural de contar ciertos hechos de modo muy semejante. Aun así, existen todavía diferencias notables, p. ej. en las narraciones de los milagros de Cristo y de los atribuídos

---

reconocer la escasez de nuestros conocimientos sobre el período en cuestión, el peso de los datos está a favor del uso ya antes de la ruina de Jerusalén, según H. SCHANKS, *Is the Title "Rabbi" anachronistic in the Gospels?*, *JQR* 53 (1963) 337-345 (cf. la liter. de Zeitlin sobre el tema en n. 1 p. 337); contestación de S. Z(eitlin), *A Reply, ib* 345-349.

[77] Cf H. SCHÜRMANN, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition.* Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu, en *Der hist. Jesus...* (Berlin 1960) 342-370.

[78] Existían ya comunidades en Samaria, después de la persecución que siguió al martirio de S. Esteban (Act 8, 14-25), Galilea (Act 9, 31) y en la costa de Palestina (Act 8, 40); después en Fenicia y Chipre (Act 9, 19). Cf. sobre la formación y expansión de Iglesias judío-cristianas, G. DIX, *Jew and Greek.* A study in the Primitive Church (London 1953, repr. 1955) 18-60.

a Esculapio. Por otra parte, la mayor parte de los llamados "dichos del Señor" tienen sello netamente palestino. Su analogía con modelos veterotestamentarios, proféticos, sapienciales, y aun rabínicos, es evidente. Por la forma en que han sido transmitidos, no se pueden atribuir a autores griegos; es, pues, necesario suponerlos formados en ese breve tiempo en que la Iglesia era hebrea, dominada por la vigilancia de aquellos "testigos cualificados", los apóstoles [79].

Comunidades dispersas, de tan diferentes culturas, nacionalidades, origen religioso, con distintas y encontradas necesidades ¿pueden, sólo con seguir sus *caprichos* y los influjos *ambientales, crear* una fe, que, sin renunciar a su origen judío, trascienda a la vez judaísmo, helenismo y la misma naturaleza, una fe *única,* en los evangelios y cartas, la única fe de todo el Nuevo Testamento? Desde luego no existe analogía histórica ninguna, fuera de la misma fe en el mundo católico. Sólo la autoridad de los apóstoles y sucesores pudo contener las tendencias centrífugas de toda comunidad. No faltaron querellas y diferencias —piénsese en la división de la Iglesia de Corinto y la guerra de los judaizantes (Rom. y Gal.)—, pero la posición apostólica fue clara y decisiva.

Ministros de la Palabra.

El testimonio ocular de los apóstoles debía garantizar su predicación, estaba al servicio de la Palabra. Su

---

[79] P. Rossano, *l. c.* (n. 61) 79; R. Tucci, *La fede della comunita primitiva e il Cristo della Storia, CC* 108 (1957) 128ss; A. Bea, *"La Historicidad..."*, 10-12; X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus, Étud* 316 (1963) 153-4.

empresa fue ser "ministros de la Palabra", anunciadores de la Palabra, del Verbo hecho carne: "Id al mundo entero y predicad el evangelio" (Mc 16, 15). Lucas identifica en su prólogo estos "ministros de la Palabra" y "testigos oculares" con los apóstoles (cf Act 1,25; 6,1.5)[80].

Didajé o catequesis cristiana.[80 bis].

En el orden descendente, que metodológicamente seguimos, nos encontramos con las primitivas comunidades cristianas. Ya ha tenido lugar la conversión, la aceptación de la fe. La predicación apostólica se movía en ese estadio de catequesis lenta, difícil. Tenía que salir al paso de mil dificultades prácticas, tal vez subestimadas o no tenidas en cuenta en el fervor de la conversión.

Los Hechos de los Apóstoles nos han conservado detalles de algunos conflictos prácticos, p. ej. el creado por la costumbre de la comunidad de bienes (6, 1-6). Otras veces los casos prácticos implicaban problemas teológicos, como la conversión del pagano Cornelio (cf Act 10-11) Rebasadas, pues, las fronteras de Palestina ¿se impondría la ley mosaica a los neocristianos del paganismo? Aun prescindiendo de toda la controversia paulina, los evangelios nos han conservado lo que tuvo que ser la catequesis de los apóstoles sobre las relaciones de la ley antigua y

---

80 Cf. n. 71; Act 1, 25; 6, 1, aunque el término no es exactamente el mismo. K. STENDHAL, *The School of St. Matthew* (Uppsala 1954), no duda se trata de los apóstoles. Para Gerhardson, *l. c.* 242-5, la *diakonia tou logou* = *didajê tôn apostolôn*, es la enseñanza, trabajo doctrinal, basado en las escrituras y tradición del mismo Cristo.

80 bis Sobre la diferencia entre "Kerygma" y "didajé", cf. C. H. DODD. *The Apostolic...* 7-8.

nueva, problema difícil y espinoso: "No vayáis a creer que he venido a abolir la Ley... he venido a completarla.. " (Mt 5, 17-48). ¿Qué hacer con los ritos purificatorios, el ayuno judío, la guarda del sábado? Las mismas controversias con los judíos estimularon el recuerdo de las disputas del Maestro con los jefes del pueblo sobre estas materias: "¿Por qué tus discípulos ...no se lavan las manos antes de sentarse a la mesa...?" (Mt 15, 1-20); "¿por qué nosotros y los fariseos ayunamos, y tus discípulos no?" (Mt 9, 14-7; 11, 16-8); "por entonces pasaba Jesús entre unas mieses; era sábado y sus discípulos tenían hambre..." (Mt, 12, 1-7), "y le preguntaron: ¿es lícito curar en sábado?..." (Mt 12, 8-14), "al pasar vio a un hombre ciego de nacimiento... e hizo un poco de arcilla con saliva... era sábado..." (Jn 9, 1-40). El problema del divorcio era agudísimo. El Antiguo Testamento lo admitía; cualquiera de las dos explicaciones de los doctores era preferible a la rigidez cristiana. Esta tenía que ser especialmente difícil a los acostumbrados a la licencia del paganismo. La catequesis cristiana aplica las palabras de Cristo a las nuevas circunstancias: en el derecho judío no tenía sentido proponer el caso de una mujer que repudiara a su esposo. "Si una mujer repudia a su marido y se casa con otro comete adulterio" (Mc 10, 12) responde a otras circunstancias históricas, pero legítimamente se pone en boca de Cristo como interpretación auténtica de sus palabras que aludían únicamente al hombre (cf Mc 10,1-12; Mt 19,1-12)[81]. Ya entonces ¿cuál debía ser la actitud

[81] Cf. sobre este problema del cumplimiento de la ley, demasiado complicado para dar aquí aunque no fuera más que un resumen, H. L. JUNGMAN, Das Gesetz erfüllen (Lund 1954); A. DESCAMPS, *Moïse et la Loi dans les Évangiles et dans la tradition apostolique*, en *Moïse, l'homme de l'Alliance* (Paris-Tournai 1955) 171-187; P. DEMANN, *Moïse et la Loi dans la pensée de saint*

cristiana frente al poder estatal? "Un día le enviaron algunos de los fariseos y herodianos para tenderle un lazo... ¿es lícito pagar el tributo al César?" (Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Ls 20,20-6). La práctica de las obligaciones morales no es lo mismo que la aceptación de una fe: la debilidad humana rompe el ideal; también el cristiano peca ¿qué hacer con los pecadores? Aquél banquete en casa de Mateo que dio tanto que hablar; y en la de Zaqueo, y en la de Simón, con la entrada de aquella pobre mujer; aquella otra escena de la adúltera, y la parábola de la cizaña y de los dos hermanos...

Todo esto no podía ser creación de la comunidad. Basta pensar en la indisolubilidad del matrimonio y en la exigencia de santidad del cristianismo por una parte, y su misericordia con los pecadores por otra [82]. Jesucristo había enseñado a sus apóstoles; de lo contrario no le habría quedado en la tradición el título de Rabbi [83]. Del cúmulo de recuerdos de sus enseñanzas (otras muchas cosas..." Jn 21, 25), la misma necesidad vital imponía la selección. Aplicadas a aquellas necesidades concretas, palabras y hechos de Jesucristo podían quedar a veces desencajados de su marco biográfico. Lo esencial no era en muchos casos saber dónde y cuándo dijera aquello el Maestro, sino lo que había dicho. Incluso las circunstancias podían pedir se aplicaran sus mismas palabras y no se las repitieran mecánicamente [84].

Paul, ib 189-242; C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament* (Lectio Divina 34) (Paris 1962) 199-284; P. Grelot, *Sens chrétien de l'ancien Testament* (Paris 1962) 167-247.

[82] R. Schnackenburg, *Zur formgechichtlichen Methode in der Evangelienforschung, ZKT* 85 (1963) 24-5.

[83] Cf. nota 76.

[84] J. Huby - X. Léon-Dufour, *l. c.* (n. 61) 65; R. Schnackenburg, *a. c. ZKT* 85 (1963) 22-7; A. Bea, *La historicidad...* 21-7.

Jesucristo pudo haber repetido una misma parábola aplicándola él mismo a doctrinas diversas. Es más probable, sin embargo, que con la parábola de la oveja perdida haya respondido el Señor a las murmuraciones farisaicas: "come con los pecadores" (cf Lc 15,1.4.8.24). En cambio en la catequesis posterior pudo ser aplicada además análogamente al cuidado de los pequeñuelos (Mt 18, 14), otro de los temas favoritos del Maestro (cf Mt 19,13-5; Mc 10,13-6; Lc 18,15-7; 9, 47 etc). De manera semejante la parábola de los obreros de la viña y de la cizaña pudo recibir otras aplicaciones en distintas situaciones [85].

Es lo más probable que las bienaventuranzas fueran en su origen el "pregón mesiánico" a la clase religioso-social de los "pobres de Yahweh", los privilegiados de la nueva era por no tener más méritos ante Dios que su confianza desnuda en El. S. Lucas, que muy frecuentemente deja entrever su preocuación social, dirige la primera bienaventuranza a una sociedad injusta con los pobres. Probablemente conserva mejor que S. Mateo las palabras exactas del Señor, y en manera alguna traiciona su pensaminto. Pone más de relieve el aspecto material de aquella pobreza [86], de la que hablara Jesucristo. Con este

---

[85] Cf. J. Dupont, *La brebis perdue... LumVSup* (Par. e. lit.) 34 (1957) 15-23; J. Jeremias, *Die Gleichnisse...* 19 n. 54; C. H. Dodd, *The Parables...* 91s, 118; J. Dupont, *La parabole des ouvriers de la vigne* (Matthieu XX, 1-16), *NRT* 79 (1957) 785-797; M. de Goedt, *L'explication de la parabole de l'ivraie (Mt XIII, 36-43)*. Création matthéenne ou aboutissement d'une historire littéraire, *RB* 66 (1959)) 32-54. Cf. T. Antolin, *Las parábolas del Evangelio ¿contienen una sola y no variadas leccinoes doctrinales?* *XIX SemBibEsp* (1962) 305-318.

[86] J. Dupont, *Les Béatitudes. Le problème Littéraire...* (Louvain 1958); *Les pauvres en esprit,* en *À la Rencontre de Dieu...* (Le Puy 1961); cf. nota 15.

desdoblamiento autorizado de las palabras y pensamiento de Cristo, es la Iglesia, somos todos los beneficiados.

> "A lo largo de esta investigacion —dice J. Delorme— no debemos tener la obsesión del detalle histórico: los detalles del trozo, transplantado a un contexto vivo que explica su formación y su transmisión, reciben un significado más vasto y profundo que el puramente biográfico. Así se pueden reconocer las adaptaciones de la tradición a las necesidades de la predicación misionera, de la formación de los neófitos, de la controversia o del culto. Y nos guardaremos bien de arrojarlas como infidelidades a la historia. Porque, por una parte, son la señal de la vida de la Iglesia: no debe ésta asimilar la revelación recibida en Jesucristo, bajo la inspiración del Espíritu encargado de conducirla hasta el fin de la verdad (Jn. 16, 13). Y por otra parte, reflexionar sobre un hecho y extraer de él todo su significado, es otra manera de afirmarlo" [87].

---

[87] *Le Problème et le Mystère de Jésus, AmCl* 70 (1960) 501. Algunos, también entre los católicos, no rechazan absolutamente la posibilidad de que los Apóstoles o la tradición evangélica haya atribuído a Cristo palabras que éste no pronunciara, con tal, sin embargo, que estuvieran de acuerdo con el pensamiento de Jesús, y para servir como de puente entre dos hechos históricos. Con todo, la distinción que hace S. Pablo: "praecipio non ego sed Dominus..." (1 Cor 7, 10) y "hoc dicimus in verbo Domini" (1 Tes 4, 15), hace poco probable esta opinión; cf. A. DESCAMPS, *La composition littéraire de Luc XVI, 1-13, NT* 1 (1956) 47-59 (cf. Lc 11, 33-6; 12, 35-48; 13, 23-30). No sería lo que condena el Card. Bea, a propósito de la afirmación de que "no todas las palabras que los Evangelios atribuyen a Jesús, pueden ser consideradas como suyas"... "Si la afirmación dicha quiere poner en duda que Jesús *nunca* haya dicho, aunque con otras palabras y en otro contexto, el *pensamiento* que le atribuyen los Evangelios, entonces ciertamente que peca contra la inerrancia de los Evangelios", *La Historicidad...* 55.

"Kerygma" o anuncio misional.

La etapa anterior a la catequesis cristiana había sido naturalmente la que provocara la conversión, la fe. El anuncio de la Palabra, de la *buena nueva,* había sido en los apóstoles como la eclosión espontánea de la fe en una persona, fe que tiene necesidad de comunicarse. La primera predicación apostólica no tuvo otro tema que Jesucristo; no tanto su doctrina, cuanto su persona: Jesucristo, Hijo de Dios, Mesías, Salvador del mundo [88]. Convencer de ello a paganos y judíos exigía distintas tácticas.

Los paganos no debían confundir a Jesucristo con ninguna divinidad del Olimpo. Aunque se les hablara de un "Hijo de Dios", aquella primera predicación cristiana era estrictamente monoteísta (Act 14,15ss; 17,24ss): Jesucristo era el Hijo del "Dios vivo" del Antiguo Testamento, Hijo del Padre con quien era uno: "El Padre y yo somos uno" (Jn 10,30; cf 10,22-30) [89]. También los judíos necesitaban una verdadera conversión, en el orden moral y en el ideológico. Aquella doctrina nueva chocaba con la pureza de su monoteísmo. Pero además con toda su mentalidad respecto al orden antiguo. Es cierto que los judíos esperaban la realización de los "últimos tiempos" con el cumplimiento de los vaticinios mesiánicos, pero de una manera más inmediata y literal, que no suponía salvación posible fuera de la Torah y de las instituciones

---

[88] A. WIKGREN, *Biography and Christology in the Gospels,* en *StudEv* 120.

[89] Contra el carácter exageradamente helenista del discurso de Pablo en al Areópago, según M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Göttingen 1951) 29-70, cf W. SCHMIDT *Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen und Areopagiten in Athen, Philologus* 95 (1942) 79-120; B. GAERTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (Uppsala 1955).

de Israel [90]. Era, pues, necesario mostrar a judíos y paganos, que las Escrituras anunciaban aquel orden nuevo que coronaba y sobrepasaba el antiguo, al que los mismos judíos no habían sido fieles por seguir una tradición humana (cf Mc 7, 6-13) [90']. Que aquél Jesucristo garantizaba la verdad de su palabra con prodigios, como en otro tiempo Moisés y Elías [91] (cf Jn 6, 31ss; Ex 16, 4 ss; Sal 78, 24). Que en El se cumplían los vaticinios proféticos más diversos (cf Mt 1,23-Is 7,14; Mt 2,5-Miq 5,1; Mt 2,15-Os 11,1; Mt 2,17-Jer 31,15; Mt 4,14-Is 8,23-9, 1; Mt 8, 17-Is 53,4; Mt 12,17-Is 42,1-4; Mt 13,14-Is 6,9-10; Mt 13,35-Sal 78,2 etc.). Precisamente lo más incomprensible resultaba la muerte de Cristo, muerte en cruz. Muchos habían creído hasta el calvario. Sin embargo, el plan de Dios se revela de pronto en aquella muerte. También ella estaba vaticinada en diversas partes, y en su conjunto en los cantos del Siervo de Yahweh. Jesucristo los había realizado y con ellos otra serie minúscula de detalles proféticos (cf Mt 26, 31-Zac 13,7; Mt 27,9-Zac 11,12-3;

---

90 Las concepciones tenían sus matices, y aun diferencias notables, según las sectas; pero aquellas, cuya ideología nos es suficientemente conocida, coincidían en estos puntos. Cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* (2 vol.) (Paris 1934); *Judaïsme, DBS* 4 (1949) 1143-1285; S. W. BARON, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse* (trad. fr.) (París 1957); A. TRICOT, en A. ROBERT - A. TRICOT, *Initiation Biblique*[3] (Paris 1954) 734-792; *IB* II 32-137. Sobre la concepción mesiánica de la secta de Qumran cf. cap. cuarto.

90' Que el cumplimiento de las Escrituras formaba parte del "Kerygma" y "didajé" a los judíos, aparece en Act 8, 26-38; 18, 24-28; 17, 2-3; 24, 46-47; 26, 22-23. Cf. C. H. DODD, *According...* 15-18, 23.

91 Sobre los *milagros* de Jesucristo, cf. cap. siguiente. Sobre la historicidad de los Hechos de los Apóstoles, cf. c. III n. 75. Datos biográficos en el Kerygma primitivo, J. A. UBIETA, *a. c.* n. 60. *EstBib* 18 (1959) 35-6.

Mt 27,46-Sal 22,2; Jn 19,24-Sal 22,19; Jn 19,28-Sal 9, 22; 22,16; Jn 19,36-Ex 12,46; 34,21; Zac 12,10 etc). Y, por fin, estaba el testimonio de la resurrección de Jesucristo, testimonio único del carácter divino de su doctrina y persona. De aquí nació aquella primera predicación apostólica que nos han conservado los Hechos de los Apóstoles, como una magnífica confirmación de este origen de los evangelios:

> "Entonces Pedro tomó la palabra y dijo: ...El (Dios) ha enviado su Palabra a los hijos de Israel, anunciando la buena nueva de la paz por Jesucristo: Este es el Señor universal. Vosotros conocéis la Palabra esparcida por toda la Judea, comenzando por la Galilea, después del bautismo predicado por Juan: Jesús de Nazaret, cómo le ungió Dios con Espíritu Santo y poder; el cual ha pasado por todas partes derramando bienes y sanando a todos los tiranizados por el diablo, puesto que Dios estaba con él. Y nosotros somos testigos de todo cuanto obró... El, a quien llegaron a matar colgándole de un madero. A éste Dios resucitó al tercer día, e hizo gracia de que se manifestase, no a todo el pueblo, sino a los testigos elegidos de antemano por Dios, a nosotros que comimos y bebimos con él después de resucitado de entre los muertos. Y nos ordenó predicar al pueblo y atestiguar que él ha sido instituído por Dios juez de vivos y muertos. De él es de quien los profetas dan este testimonio, que todo el que crea en él recibirá, por su nombre, la remisión de los pecados" (Act. 10, 34-43 cf. además 2, 22 ss; 3, 13 ss; 1 Tes 1, 9-10; Rom 1, 1-5; etc).

En esta sinopsis de sermón se recoge ya todo lo que debió de ser el esquema de aquella primera predicación apostólica, el mismo que es hoy de nuestros evangelios:

resumen geográfico: Galilea - Judea; cronológico: bautismo de Juan - ascensión; biográfico: predicación - curaciones - muerte - resurrección; teológico: unción del Espíritu Santo - cumplimiento de las profecías - señorío universal de Jesucristo - remisión de los pecados por su nombre [92].

Pablo dará con precisión soberana el esquema principal centrado en la pasión:

> "Os he enseñado, en primer lugar, lo que yo mismo recibiera: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; y que fue sepultado, y que ha resucitado al tercer día, según las Escrituras; y que fue visto por Cefas y luego por los doce" (1 Cor. 15, 3-5).

Hoy no se duda de que los evangelios se remontan en último término a esta predicación evangélica [93]. La Iglesia tuvo conciencia de que era así, y la tradición la formuló explícitamente con la atribución de los cuatro evan-

---

[92] C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and its developments*[9] (London 1960); *The Gospels* (Cambridge 1950) 27; J. A. UBIETA, *a. c. EstBib* 18 (1959) 21-61.

[92'] Los Kerygmas paulino y petrino están estudiados por C. H. DODD, *o. c.*, 9-17 y 20-24. Las diferencias son mínimas y más bien cuestión de terminología y explicitación. S. Pablo es el primero que predica abiertamente que Jesucristo es Hijo de Dios (Act 9, 20), pero la mesianidad concebida por Pedro implica tal filiación (p. 25). También falta en Pedro la afirmación explícita de que Jesús murió por nuestros pecados, aunque aparece la remisión de los pecados para los que creen en Jesucristo (Act 10, 43). Cf. *o. c.*, 25-8.

[93] "El punto de partida de la respuesta es el resultado ya adquirido, es decir, que nuestros Evangelios se remontan en último análisis a la predicación de los Apóstoles, "ministros de la Palabra" (Lc 1, 2) (A. BEA, *l. c.* 17); H. RIESENFELD, *a. c. StudEv* 53-4. Con razón puede afirmar C. H. DODD, *History and the Gospel*, 77, que es el Kerygma el que crea la comunidad y no al revés.

gelios, directa o indirectamente, a cuatro apóstoles: Marcos y Lucas habrían recogido el evangelio predicado de Pedro y Pablo. Al mismo tiempo existía otra concepción no menos verdadera: el evangelio no era más que *uno*. La expresión, perfecta en su sencillez, fraguó muy pronto: "Evangelio *según* (κατά) Mateo, Marcos, Lucas y Juan" [94].

Un evangelio, en cuatro formas distintas, en el que la Iglesia primitiva expresó su fe como un todo —que se había de completar con el resto del Nuevo Testamento—, bajo manifestaciones diversas, pero siempre con un mismo espíritu. "El Evangelio fue antes predicado que escrito. Jesucristo no fundó la Iglesia sobre un libro, por excelente que éste sea. La Iglesia ha existido antes que los evangelios" [95]. Los evangelistas, tras ellos la Iglesia, la comunidad primitiva fundada y regida por los apóstoles, es la autora de los evangelios, resumen escrito de la tradición oral, de la predicación sobre los dichos y hechos de Jesucristo [96]. Así se explican su unidad y variedad. Gracias

---

94 D. M. Stanley, *The conception of our Gospels as Salvation-History*, *TS* 20 (1959) 577. "Ninguno de los Evangelios es el Evangelio, y las tradiciones que yacen debajo tienen las características de esa clase de literatura que describimos como Evangelios" H. Riesenfeld, *l. c.* 45.

95 J. Huby - X. Léon-Dufour, *L'Évangile et les Évangiles*[2] (Verbum Salutis XI) (Paris 1954) 1.

96 "No se puede determinar la 'forma' del Evangelio partiendo de la sola transmisión de las sentencias de Jesús. Los relatos no pueden remontar todos a Jesús; la trama del conjunto viene de la Iglesia viviente. Es indispensable valorizar el carácter sagrado de la tradición, pero hay que buscar en otra parte el origen de la forma última del Evangelio. Riesenfeld minimiza injustamente el kerygma, tal como lo encontramos en Act X, 36ss, cuando él mismo, en uno de sus escritos anteriores, lo tomaba como punto de partida... Otra ambiguedad que esconde el deseo de hacer remontar a Jesús la tradición evangélica. Sin duda sólo El está en su origen; pero El no es su autor en el sentido literario de la palabra. En la misma medida en que se tiene confianza en

a ellas, a pesar de las dificultades que nos han creado, tenemos un conocimiento más completo y profundo de la persona de Cristo, que si tuviéramos una forma unívoca de evangelio o una crónica mecánica de las palabras y obras del Señor.

---

la tradición apostólica y en que se coloca a Jesús en su origen, no es necesario atribuir la forma evangélica al mismo Jesús en persona, aun cuando es verdad y útil hacerlo tratándose de elementos menores, en particular de las sentencias. Si Jesús es la fuente de la tradición evangélica, el autor del Evangelio es la Iglesia" (X. LÉON-DUFOUR, *Formgeschichte et Redaktiongeschichte des Évangiles Synoptiques*, *RSR* 46 (1958) 268-9).

III

DEL EVANGELIO A JESUCRISTO

("*Ex Fide in Fidem*", Rom 1, 17)

"Otras muchas señales realizó Jesucristo en presencia de sus apóstoles, las cuales no han sido relatadas en este libro Estas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, y creyendo poseáis la vida en su nombre"

(Jn 20, 30, 31).

BIBLIOGRAFIA GENERAL *

N. B. La bibliografía señalada en el cap. anterior pertenece también a éste.

CARACTER APOLOGETICO-TEOLOGICO DE LOS EVANGELIOS

* J. DANIÉLOU, "The New Testament and the Theology of History" en *Studia Evangelica* (TU 73) (Berlin 1959) 25-34.

A. WIKGREN, "Biography and Christology in the Gospels" en *Studia Evangelica* (Tu 73) (Berlin 1959) 115-125.

* V. T. O'KEEFE, "Towards Understanding the Gospels", *CBQ* 21 (1959) 171-189.

* D. M. STANLEY, "The conception of our Gospels as Salvation History", *ThS* 20 (1959) 561-589.

* J. MAC DONALD, "Apologetics and the Historicity of the Gospels", *IrERc* 94 (1960) 272-285.

T. A. ROBERTS, *History and Christian apologetic* (London 1960).

* D. M. STANLEY, "New Understanding of the Gospels" en *Catholic Thoughts on the Bible,* ed. by J. L. MCKENZIE (New York 1962) 169-183.

* J. L. MCKENZIE, "Pastoral Apologetics and Modern Exegesis", *ChicSt* 1 (1962) 158-170.

* B. WAWTER, "The Historical Theology of the Gospels", *HomPastR* 62 (1962) 681-691.

E. SCHWEIZER, "Die historisch-kritische Bibelwissenschaft und die Verkündigungsaufgabe der Kirche", *EvT* 23 (1963) 31-41.

J. N. SANDERS, *The Foundations of the Christian Faith.* A Study of the Teaching of the New Testament in the Light of Historical Criticism (London 1950).

H. E. W. TURNER, *Jesus, Master and Lord.* A Study in the Historical Truth of the Gospels (London 1953).

V. TAYLOR, *The Life and Ministry of Jesus* (London 1954). *The Person of Christ in New Testament Teaching* (London 1957).

G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth* (Urban-Bücher) (Stuttgart 1957).

W. GRUNDMANN, *Die Geschichte Jesu Christi* (Berlin 1957)

E. STAUFFER, *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Dalp-Taschenbücher 332) (Bern 1957).

— *Die Botschaft Jesu damals und heute* (Dalp-Taschenbücher 333) (Bern 1959).

D. E. NINEHAM, "Eye-witness Testimony and the Gospel Tradition", *JTS* 9 (1958) 13-25; 243-252 11 (1960) 253-264.

* L. CERFAUX, "La vie de Jésus devant l'histoire", *EunDoc* 12 (1959) 131-140.

T. A. ROBERTS, "Some Presuppositions of Gospels Historical Criticism", en *Studia Evangelica* (Berlin 1959) 66-78.

J. L. MOREAU, "The Historical Value of the Gospel Materials: Epitome and Prospect", *BibRes* 5 (1960) 22-43.

G. E. WRIGHT - R. H. FULLER, *The Book of the Acts of God* (London 1960).

* *Le Christ envoyé de Dieu,* Session de Professeurs d'Apologétique. Nantes 1961, par H. BOUILLARD, A. GEORGE, P. GRELOT, H. HOLSTEIN, X. LÉON-DUFOUR, en *Bulletin du Comité des Études* 5 (1961) 303-460 [= *BCÉ*].

* P. FANNON, "Can we Know Jesus", *Scrip* 13 (1961) 44-51.

* L. RANDELLINI, "Possibilità e limiti di una biografia di Gesù Cristo" en *Introduzione al Nuovo Testamento* (G. RINALDI - P. DE BENEDETTI) (Brescia 1961) 314-325.

F. W. BEARE, *The Earliest Records of Jesus* (Oxford 1962).
F. HAHN, "Die Frage nach dem historischen Jesus und die Eigenart der uns zur Verfügung stehenden Quellen", *EvForum* 2 (1962) 7-40.
* L. JOHNSTON, "Where Do You Stop? or the Limits of Form Criticism", *ClerR* 47 (1962) 385-396.
* K. SMYTH, The Gospel: "Historical Fact and Inspired Truth", *Stud* 51 (1962) 286-297.
* C. M. MARTINI, "Adumbratur quomodo complenda videatur argumentatio pro historicitate Evangeliorum synopticorum", *VD* 41 (1963) 3-10.
H. E. W. TURNER, *Historicity and the Gospels.* A Sketch of Historical Method and its Application to the Gospel (London 1963).

"JESUS HISTORICO Y CRISTO DE LA FE"

N. B. Por dificultades obvias señalamos únicamente algunos trabajos sobre la situación actual del problema y exposición general. Para las obras de R. BULTMANN, véase nota 16; para el problema de la "desmitologización" del NT, la bibliografía exhaustiva de E. BRANDENBURGER, *TRu* 29 (1963) 33-46 y art. de G. BORNKAMM, "Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion. Zum Problem der Entmythologisierung und Hermeneutik", *ib* 47-141; otros trabajos sobre el "Jesús histórico..." notas 28, 47, 56).

T. W. MANSON, "The Life of Jesus: Some Tendencies in Present-day Research" en *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Cambridge 1956) 211-221.
J. JEREMIAS, "Der gegenwärtige Stand der Debatte und das Problem des historischen Jesus", en Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst Moritz Arandt-Universität Greifswald 6 (1956-7) 165-170, ampliado en *Der hist.* 12-25.
* B. RIGAUX, "L'historicité de Jésus dans l'exégèse récente", *RB* 65 (1958) 481-522.

E. STAUFFER, "Neue Wege der Jesusforschung", en *Gottes ist der Orient*, Fs. O. EISSFELDT (Berlin 1959) 161-186.

P. ALTHAUS, *Der gegenwärtige Stand der Frage nach dem historischen Jesus* (München 1960).

J. BARR, "More Quests of the Historical Jesus", *ScotJT* 15 (1960) 394-410.

* J. DELORME, "Le problème et le mystère de Jésus", *AmCl* 70 (1960) 353-6; 448-455; 497-510.

W. LILLIE, "The Jesus of History in 1961" *ScotJT* 15 (1962) 151-163.

E. LOHSE, "Die Frage nach dem historischen Jesus in der genwärtigen neutestamentlichen Forschung", *TLZ* 87 (1961) 161-174.

F. HERZOG, "Possibilities and Limits of the New Quest", *JournR* 43 (1963) 218-233.

* * *

Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, hrs. v. H. RISTOW und K. MATTHIAE (Berlin 1960) [*Der hist*] [cf. *VD* 40 (1962) 276-295 4 (1963) 78-91].

* *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens.* Eine katholische Auseinandersetzung mit den Folgen der Entmythologisierungstheorie, hrs. v. K. SCHUBERT (Wien 1962).

M. KÄHLER, *Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (n. Auflage hrs. v. E. Wolf) (München 1953).

N. A. DAHL, "Der historische Jesus als geschichtwissenschaftliches und theologisches Problem" en *KerDog* 1 (1955), 104-132.

E. SJÖBERG, "*Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*" (Acta Reg. Soc. Hum. Litt. Lundensis 53 (Lund 1955).

H. DIEM, *Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens.* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 215) (Tübingen 1957).

* F. MUSSNER, "Der historische Jesus und der Christus des Glaubens" *BZ* 1 (1957) 224-252 (=*Exegese und Dogmatik,* hrs. v. H. VORGRIMLER [Mainz 1962] 153-188).

P. ALTHAUS, *Das sogennante Kerygma und der historische Jesus* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 48) (Güttersloh 1958); *The So-called Kerygma and the Historical Jesus* (London 1959); "Il cosidetto Kerygma e il Gesù della storia", *Div* 2 (1962) 257-313.

* R. SCHNACKENBURG, "Jesusforschung und Christusglaube", *Cath* 13 (1959) 1-17.

G. KOCH, "Dominus praedicans Christum - id est Jesum praedicatum", *ZTK* 57 (1950), 238-272.

H. ZAHRNT, *Es begann mit Jesus von Nazareth.* Die Frage nach dem historischen Jesus (Stuttgart 1960).

H. GERDES, "Die durch Martin Kählers Kampf gegen den "historischen Jesus" angelöste Krise in der evangelischen Theologie und ihre Überwindung", *NZST* 3 (1961) 175-202.

J. M. ROBINSON, *Le Kérygme de l'Église et le Jésus de l'histoire* (Col. Nouvelle série théologique) (Genève 1961) (trad. corregida de: *A New Quest of the Historical Jesus* [Studies in Biblical Theology 25] [London 1959] *Kerygma und historischer Jesus* [Zürich / Stuttgart 1960]).

G. HEBERT, *The Christ of Faith and the Jesus of History* (London 1963).

* X. LÉON-DUFOUR, "Les évangiles et l'histoire de Jésus", *Ét.* 316 (1963) 145-159.

— *Les Évangiles et l'Histoire de Jésus* (Paris 1963).

* * *

* El asterisco señala las obras escritas exclusivamente por autores católicos.

I

"IN FIDEM": FIN APOLOGETICO DE LOS EVANGELIOS

HISTORIA Y METAHISTORIA.

En esta frase de S. Pablo: "*ex fide in fidem*", "de la fe, para la fe" (Rom 1, 17), podría resumirse el carácter del evangelio y el último problema de su formación [1].

La lectura de los evangelios deja en el alma algo más que la de un simple libro de historia. No lee los evangelios, quien no entra en un diálogo con su autor, mejor con Jesucristo [2]. Diálogo que lleva necesariamente a una decisión religioso-existencial. No se cierran los evangelios

---

[1] En el capítulo o conferencia anterior habíamos llegado a la confluencia o punto de origen de los "evangelios" en el "Evangelio". Pero ese "Evangelio" no se nos presenta hoy más que en los "evangelios", por lo que nos vemos precisados a seguir aludiendo a ellos.

Hasta ahora, el problema de los "evangelios" era más patente en los tres sinópticos; la frase de S. Pablo, con que hemos querido resumir el actual: "ex fide ad fidem", se aplica con preferencia al de S. Juan.

[2] D. M. STANLEY, *The conception of our Gospels as Salvation-History, TS* 20 (1959) 584.

como se vuelve la última página de una biografía de Julio César o de Gandhi. Esta ha podido ir acompañada de legítimos sentimientos de admiración, incluso de acuerdo intelectual con determinados principios del biografiado. El autor de la obra no aspiraba ciertamente a más. En los evangelios esto sería o ir demasiado lejos o quedarse a medio camino. Demasiado lejos, para quien no reconociera la veracidad histórica del libro. Reconocida ésta, los evangelistas pretenden ponernos en contacto no con un muerto sino con un vivo, llevarnos a la comprometida pero razonable entrega de la fe. Es el fin de su evangelio. En nosotros está aceptar o no a Jesucristo y su obra.

Es verdad que Lucas, al fin de su prólogo, parece aspirar a la más escrupulosa objetividad histórica: "después de haber examinado todo con precisión". Sin embargo, la historia está al servicio de la apologética: "para que conozcas a fondo la solidez de las enseñanzas que has recibido" (1, 4) [3]. Enseñanzas, además, que tampoco consistían en meras lecciones de historia. S. Juan, más directo, resume así el fin de su evangelio: "Jesús realizó ante sus apóstoles otras muchas señales (σημεῖα) que no

---

[3] Prescindiendo de la doble posibilidad de la construcción griega (cf M. Zerwick, *Analysis Philologica Novi Testamenti graeci,* Romae 1953), la segunda traducción, admitida como posible por la BJ, "afin que tu te rendes bien compte de la sûreté des renseignements qui te sont parvenues", haría de Teófilo, no un cristiano a quien se quiere confirmar en la fe, sino un alto funcionario, cuyas informaciones se trata de apoyar y garantizar. Fin apologético, aunque distinto, en los dos casos. Cf H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala 1945) 30ss; P. Schubert, *The Structure and Significance of Luke* 24, (*BZNW* 21) (1954) 165ss; U. Luck, *Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas, ZTK* 57 (1960) 51-66. Este autor no admite el sentido histórico. Sobre el uso lucano del principio judío de la validez de la prueba garantizada por dos o más testigos, cf. H. van Vliet, *No single Testimony* (Utrecht 1958) 43ss.

están escritas en este libro. Estas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, y creyendo poseáis la vida en su nombre" (Jn 20,30.31). El fin de los evangelios, no es simplemente narrar una historia, sino inculcar una fe partiendo de una historia, una fe en la Palabra de Dios, viva en Jesucristo [4].

No puede ser de otra manera, si en los evangelios late la predicación apostólica, el celo de la Iglesia primitiva, conclusión del capítulo precedente. Al primer sermón kerygmático de Pedro: "...tenga, pues, por cierto toda la casa de Israel, que Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado", respondieron los oyentes: "¿qué hemos de hacer, hermanos?". Pedro contestó: "arrepentíos, y que cada uno se haga bautizar en el nombre de Jesús" (Act 2,36.37; cf 3,19-26). En

[4] Los evangelios son ciertamente vidas de Jesús: quieren ponernos en contacto con una existencia y suscitar la fe en un hombre que se dice Dios", X. Léon-Dufour, *"Les évangiles et l'histoire de Jésus"*, *Et* 316 (1963) 147; "Los relatos de la pasión —dice el mismo autor— han sido narrados por creyentes para comunicar, hacer nacer, confirmar la fe" (*"Passion [Récits de la]"*, *DBS* 6 [1960] 1428). Y todavía el mismo: Juan "ha explicitado lo que los sinópticos hacían implícitamente, lo que la comunidad cristiana hacía desde sus orígenes: convertir al auditorio de la Buena Nueva en contemporáneo de Cristo, invitarle a un acto de fe" (*Jésus-Christ et l'historien, BCE* 5 [1961] 360). "Nuestros evangelios no pretenden siquiera servir, en primer lugar, al planteamiento histórico del problema —esto se ha visto con esta precisión sólo en los últimos decenios—, sino que son libros de fe, destinados al anuncio misionero y de la comunidad", R. Schnackenburg, *Neues Testament*, en *Fragen der Theologie heute* (Zürich-Koln 1957) 151; trad. esp. *Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) 193. No se trata naturalmente de una fe puramente humana, como la basada sólo en el testimonio humano, ya que los evangelios son Palabra revelada de Dios. Los testimonios históricos, también de los evangelios, dejan en libertad a la voluntad para dar el paso, razonable, pero no evidente, con que el hombre se entrega a Dios por la fe.

S. Pablo la conclusión del kerygma es "la remisión de los pecados y la exigencia de la fe" [5]: "sabed hermanos, que por medio de éste se os ha anunciado la remisión de los pecados, pues de todos aquellos de los que no podíais justificaros en la Ley de Moisés, por éste se justifica el creyente" (Act 13,38-9, cf 13,16-41).

Como en los oyentes y lectores de todos los tiempos, la disyuntiva está, no sólo en aceptar o rechazar unos hechos históricos, más o menos extraordinarios, sino sobre todo su interpretación, lo que de ellos deducen los evangelios: que Jesús es el Mesías, el Señor: y una forma de vida de acuerdo con esta verdad, impuesta por la intervención de Dios en la historia humana por medio de Jesucristo [6].

Los evangelios, por su fin, no son obras de exclusiva objetividad histórica; tienden a la fe necesariamente, ya que su mismo objeto trasciende en cierto sentido la historia S. Juan insiste en su valor de testigo: "Y el que vio da testimonio, y su testimonio es verdadero. Y él

---

[5] J. A. UBIETA, *El Kerygma apostólico y los Evangelios, EstBib* 18 (1959) 33.

[6] "Los Evangelios son la puesta por escrito de una catequesis oral que tienen, como ésta, una finalidad particular: la de persuadir la obligación de aceptar una forma de vida impuesta positivamente por una intervención histórica de Dios en la vida da la humanidad. Son, pues, una mezcla de los géneros naturales persuasivo e histórico. No interesa a los autores simplemente la instrucción sobre hechos sucedidos, sino además la aceptación de la forma de vida que de aquellos se desprende. Pero tampoco son los Evangelios una obra sencillamente parenética, porque lo que intentan inculcar se basa en una positiva intervención divina en el histórico acontecer", S. MUÑOZ IGLESIAS, *"Los géneros literarios en los Evangelios"*, en *Los géneros literarios en la Sagrada Escritura* (Barcelona 1957) 221 (obra en colaboración); cf. C. GANCHO, *Las citaciones del A. T. en los evangelios sinópticos y en los rabinos, XVII SemBibEsp* (1958) 3-82.

sabe que dice verdad, para que también vosotros creáis" (19, 35)[7]. Pero su testimonio va más allá de la sangre y aguas físicas que vio salir del costado abierto de Jesus. Agua y sangre son *señales* de la redención cumplida: "¿quién es el vencedor del mundo, sino aquél que cree que Jesús es el Hijo de Dios? Este es el que vino por el agua y por la sangre: Jesucristo; no sólo en agua, sino en agua y sangre. Y es el Espíritu el que testifica, porque el Espíritu es la verdad" (1 Jn 5,5.6). Más claramente todavía, en esa misma carta de S. Juan, contemporánea al evangelio, se resume así lo que puede ser el compendio de todo el testimonio evangélico[8]: "Lo que era *desde el principio,* lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, lo que hemos palpado con nuestras manos, tocante al *Verbo de vida* —porque la vida se ha manifestado—: nosotros la hemos visto y damos testimonio de ella, y os anunciamos esta *vida eterna,* que *estaba cabe el Padre* y se nos manifestó" (1 Jn 1,1-2). He subrayado las palabras que más claramente indican hasta dónde alcanza y cuál es el verdadero sentido del testimonio de Juan. El apóstol testifica una "vida eterna" que se le ha manifestado, pero que *en cuanto tal* es inaprehensible por los sentidos. A través de lo que ve, Juan descubre otra realidad invisible; a través de la humanidad de Jesús, reconoce la "gloria del Unigénito", el misterio de la persona del Savador, al que se dirigen

[7] El segundo sujeto, es decir, el de la frase "y él sabe que dice verdad", es probablemente el mismo que el de la anterior: "y el que vio da testimonio". Pudiera serlo Dios o Cristo. (Cf BJ).

[8] La atribución de la primera carta de Juan al mismo autor del evangelio que lleva su nombre, es con mucho la opinión más probable, según los autores. A pesar de ciertas diferencias internas, la justifican semejanzas de estilo, doctrina y argumentos de tradición (cf. A. FEUILLET, *Les Épîtres johanniques,* en *IB* II 694-7).

todos los evangelistas, y que no puede ser objeto más que de la fe. Por eso son todos ellos testigos, no tanto de sucesos históricos, cuanto de su fe que tratan de comunicar [9]. La pretendida ingenuidad histórica de S. Marcos comienza así su testimonio: "Comienzo del evangelio de Jesu-Cristo, Hijo de Dios" (1, 1) [10].

La filiación divina de Jesús, la vida eterna del Verbo, su gloria como Unigénito, son históricas en cuanto que son reales y han intervenido en la historia humana.

---

[9] "...lo esencial para Juan no está en el hecho de estas percepciones en sí mismas, sino que por ellas ha conocido el 'Verbo de vida'... Cuanto al perfecto ἑώρακα señala que lo que se ha visto ha dejado una impresión durable: la visión se ha convertido en posesión interior... La visión ya no es una vista cualquiera, sino la que conduce a la fe, aquella por la que el suceso se ha convertido en signo... más allá del hecho de su presencia [de Jesús], más allá de sus actos y de sus palabras, o más bien a través de estos signos diferentes, el testimonio se refiere a lo que aquellos hacen conocer, a la naturaleza íntima de Jesús, el secreto de su ser, la realidad misteriosa de su persona", I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans Saint Jean,* en *SacPag* II 198-9; cf. J. WINANDY, *Le témoignage du sang et de l'eau, BVC* 31 (1960) 19-27. "El cuarto Evangelio es menos un testimonio sobre la historia que un testimonio apostólico de aquello que está más allá de la historia, pero que es, sin embargo, el significado del Jesús de la historia y por tanto el significado de toda la historia", E. C. HOSKYNS - N. DAVEY, *The Fourth Gospel*[2] (London 1947). "La característica decisiva del Kerygma neotestamentario consiste en que en él se une un dogma metafísico del Hijo de Dios con un personaje histórico, Jesús de Nazaret", G. LINDESKOG, *Christuskerygma und Jesustradition, NT* 5 (1962) 144; cf J. GUITTON, *Le problème de Jésus et les fondements du témoignage chrétien* (Aix-en-Provence 1948) 153ss; *Jésus* (Paris 1956) 215-216; H. STRATHMANN, μάρτυς, *TWNT* 4 (1942) 499-500; 502-4.

[10] Sobre la lectura crítica de estas dos últimas palabras cf. cap. I n. 33. Hoy no se duda de su originalidad. No es necesaria aquí la precisión exacta de su significado (cf. en este cap. "*Justificación de la interpretación evangélica: vida y muerte de Jesus*"), pues de momento nos basta su innegable transcendencia.

Pero son metahistóricas, por cuanto no pueden captarse por evidencia humana o por medios y documentos históricos; exigen la fe [11]. Los evangelios atestiguan históricamente los milagros, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, las confesiones propias —más o menos veladas— de su mesianismo y divinidad [12]. El testimonio personal de los evangelistas confirmará que ese Jesús, autor de tales prodigios y afirmaciones, muerto y resucitado, es real y propiamente Dios. Se trata de una conclusión teológica;

---

[11] "Por la Encarnación el 'Logos' está presente entre nosotros como lo estaba Dios en el Santuario (la *Shekinah)* en la Ley antigua. Así, su gloria se ha manifestado y ocultado a un tiempo. Porque su gloria se ha manifestado sobre la tierra, el evangelista tiene derecho a afirmar "nosotros la hemos contemplado"; porque es al mismo tiempo una manifestación oculta por la *sarx,* puede decir: "somos *nosotros* los que la hemos contemplado", nosotros, los testigos oculares que hemos creído. Los 'judíos' también vieron a Cristo en la carne... pero no vieron su *doxa,* cegados como estaban por su incredulidad", W. GROSSOUW, *La glorification du Christ dans le quatrième évangile,* en *L'Évangile de Jean* (Recherches Bibliques IV) (Bruges 1958) 133. M. GOGUEL escribe: "El hecho de Jesús, que es el fundamento de la fe cristiana, tiene, por supuesto, además de su carácter histórico, una significación suprahistórica y sobrenatural que resume así: para la fe, Jesús representa una intervención en el devenir humano", *La critique et la foi,* en *Le Problème biblique dans le protestantisme* (Paris 1955) 32.

[12] Suponemos, metodológicamente, la historicidad de estas afirmaciones, sobre las que se trata en otra parte de este cap. "*Justificación de la interpretación evangélica...*" Cf. sobre el tema: X. LÉON - DUFOUR, *Ce que Jésus a dit de lui-même, BCE* 5 (1961) 420-431; J. GUILLET, *À propos des titres de Jésus: Christ, Fils de l'homme, Fils de Dieu*", en *À la Rencontre de Dieu.* Memorial A. Gelin (Le Puy 1961) 309-318; E. SJOEBERG, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (Lund 1955); H. RIESENFELD, *Bemerkungen zur Frage des Selbstbewusstseins Jesu,* en *Der hist.* 331-341. Al decir "los evangelios atestiguan históricamente", no prejuzgo el problema de la tercera parte de este cap., es decir, si realmente tenemos garantía, y hasta qué punto, de la historicidad del testimonio evangélico.

el hecho en sí está más allá de la historia; sólo llegamos a él por la fe [13]. Podemos admitir que Jesucristo existió y murió, inclinados únicamente ante la historia. Al confesar que su muerte fue *redentora* y que El *es el Señor* estamos haciendo un acto de fe.

A esto tienden los evangelios, según el precepto del Maestro: "Id al mundo entero y predicad la Buena Nueva a toda la creación. El que creyere y se bautizare, se salvará..." (Mc 16, 15. 16). Esta fue la primera predicación apostólica que los precedió: "os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras..." (1 Cor 15, 3 cf Act 5, 29-32; Lc 24, 26) [14].

---

[13] Cf A. GEORGE, *Les miracles de Jésus. Les données de l'exégèse actuelle pour l'apologétique, BCE* 5 (1961) 394: "Estos hechos [los milagros], por su propia naturaleza, dependen de dos clases de conocimiento que es indispensable distinguir claramente. Sucedieron en el tiempo, ante testigos que nos dan la descripción y añaden su interpretación. Todo eso es objeto de historia accesible al incrédulo y al creyente. Pero esos hechos son también desde el principio objeto de fe: los creyentes han distinguido en ellos una intervención divina, sobrenatural, que los incrédulos han rehusado; esta interpretación que constatamos históricamente es un acto libre; está fundada; no es demostrable necesariamente como una verdad científica, porque supone una entrega personal".

[14] Cf J. A. UBIETA, *a. c.* (n. 5) 38-9: el resumen del kerygma apostólico, la predicación de Pablo, concluye con la remisión de los pecados; J. DUPONT, *Les problèmes du Livre des Actes,* (Louvain 1950); *Les Actes des Apôtres* (Paris 1954); L. CERFAUX, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul* (Paris 1951); J. SCHMITT, *Le Christ Jésus dans la foi et la vie de la naissante Église Apostolique, LumV* 9 (1953) 23-42; D. M. STANLEY, *Salvation in Primitive Christian Preaching, CBQ* 18 (1956) 231-254.

HISTORIA Y FE O FE SIN HISTORIA: ESCUELA DE R. BULTMANN.

"Esta combinación de algo histórico y de algo que transciende el tiempo es esencial al evangelio y al cristianismo" [15]. Pero lo metahistórico no es del todo independiente de lo comprobable históricamente. La fe cristiana no puede prescindir de la historia. El dogma de la filiación divina de Jesucristo supone la existencia histórica de Jesús de Nazaret y la fe en su misión y mensaje; exige, si ha de ser razonable: "obsequium rationabile", una garantía histórica de la persona y misión de Jesús como revelación divina.

Una moderna escuela protestante alemana, cuyo más famoso representante es el teólogo Rudolf Bultmann, cree poder mantener una fe totalmente independiente de la historia. No es fácil resumir en pocas palabras los principales puntos de su doctrina. Entran en juego un concepto protestante de la fe, muy próximo al *fideísmo,* la aplicación de una doctrina luterana sobre la justificación y una terminología y filosofía existenciales [16].

---

[15] V. T. O'KEEFE, *Towards understanding the Gospels, CBQ* 21 (1959) 182-3.

[16] Una Bibliografía sobre R. BULTMANN puede verse en la obra de R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (Théologie 33) (Aubier 1956) 189-195. A las obras citadas del mismo Bultmann, habría que añadir: *Marburger Predigten* (Tübingen 1956); *Das Evangelium des Johannes. Ergänzungsheft.* Neubearbeitung (Göttingen 1957); *Geschichte und Eschatologie* (Tübingen 1958); *Die Geschichte der synoptischen Tradition. Ergänzungsheft* zur 3. durchgesehenen Auflage (Göttingen 1958); *Glauben und Verstehen.* Gesammelte Aufsätze, III (Tübingen 1960); 3.ª y 2.ª ed. respectivamente de los tomos I y II (Tübingen 1958); *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaftzum historischen Jesus,* (Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Kl 1960. 3) (Heidelberg

Llevado de esos principios, R. Bultmann se desprende casi totalmente de los hechos históricos. Estos no tienen interés por sí mismos, sino por la fe *a que dieron lugar* y que me llega a través de la predicación. En ella adquieren para mí categoría o importancia histórica *(geschichtliche")*, porque me imponen una decisión religiosa existencial, la de aceptar o no la palabra de Dios que se dirige a mí. Pero la "predicación" no está *supeditada* a los "hechos". Por eso el estudio del Jesús histórico ("der *historische* Jesus") y de su mensaje es importante para comprender el origen del cristianismo, no para la fe. En castellano tenemos que traducir con una misma palabra el hecho histórico en sí *("historisch")* y lo que adquiere *importancia histórica* para mi existencia *("geschichtlich")* [17]. Por eso

---

1960): *A Chapter in the Problem of Demythologizing,* en *New Testament Sidelights.* Essays in Honour of Alexander Converse Purdy, ed. by H. K. McArthur (Hartford 1960) 1-9.

[17] En la terminología de la escuela hay que distinguir entre los dos términos que en castellano traducimos por "historia" ("histórico"): *Historie (historisch) y Geschichte (geschichtlich).* Más exactamente, *Historie* habría que reservarlo para sucesos del pasado que resisten un estudio crítico; *Geschichte,* con asonancias existenciales, son esos sucesos en cuanto capaces de imponerme una responsabilidad y decisión, en las que se me hacen presentes. La "historicidad" *(Geschichtlichkeit)* del hombre significa que él "in seinen Möglichkeiten steht und sich je in einem Jetzt für sich selbst zu entscheiden hat, ob er lieben will oder nicht", *GV* I 239 (cf. B. Rigaux, *L'historicite de Jésus devant l'exégèse récente, RB* 65, [1958], 485; P. Althaus, *Das sogennante Kerygma und der historische Jesus. Zur Kritik der heutigen Kerygma-Theologie* [Beitr. z. Förd. christ. Th. 48] [Gütersloh 1958]; trad. al ital. *Il considetto Kerygma e il Gesù della storia", Div* 6 [1962] 257-313, cf 278-282; F. Theunis, *Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann. Ergänzung zu Kerygma und Mythos V* [Theol. Forsch. 19] [Hamburg-Bergstedt 1960] 7-9). En un período anterior parece identificar *Geschichte* con lo *realmente sucedido* (cf. *Die Frage nach dem messianischen Bewustssein Jesu und das Petrus-Bekenntnis, ZNW* 19, [1919/1920], 169) y en otras ocasio-

—dice refiriéndose a Jesús de Nazaret—, "no hay que preguntarse por los fundamentos históricos (*"historischen"*) de su historia (*"Geschichte"*), de su cruz; la significación de su historia (*"Geschichte"*) se me da en lo que Dios me quiere decir a través de ella [18]. En este sentido, Jesús de Nazaret es "Palabra de Dios", Dios él mismo, en cuanto que en él entramos en contacto con Dios, no en el sentido ontológico [19]. En realidad, Jesús podía haber sido de otra manera, y nada hubiera cambiado para nosotros [20]. La tradición, la predicación hubiera sido la misma. Y únicamente de ella nace nuestra fe. Una fe que, para ser verdadera, debe ser totalmente gratuita y libre, incondicionada; tal, que deje al hombre solo "en el aire" frente a Dios solo, sin prueba alguna de la verdad de la palabra que se le dirige [21]. Una base "razonable" en la historia

---

nes con el concepto *moderno* de historia: "yo pienso que no-historicidad (*Ungeschichtlichkeit*) caracteriza el concepto de leyenda evangélica negativamente, en el sentido de que la leyenda no sólo Dios (*das Ereignis des Handelns Gottes*)", *Das christologische* (Dibelius), sino porque en manera alguna es un relato histórico (*geschichtlicher*) en el sentido moderno y científico" (*Die Geschichte der Synoptischen Tradition*[5] (Göttingen 1961) 260 n. 1.

[18] R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie,* en *KM* I[3] 41.

[19] "La fórmula 'Cristo es Dios' es falsa en cualquier sentido en que Dios se entienda como una grandeza objetiva, sea en sentido arriano o niceno, ortodoxo o liberal. Es verdadera siempre que se entienda aquí por Dios el acontecimiento del obrar de Dios (*das Ereignis des Handelns Gottes*)", *Das christologische Bekenntnis des okumenischen Rates,* en *GV* II[2] 258 (cf. R. Marlé, o. c. n. 16, 177ss); en el mismo sentido, H. Wenz, *Mythos oder historisch zeichenhaftes Heilsgeschehen,* *TZ* 18 (1962) 424.

[20] "Como portador de estos pensamientos la tradición nos habla de Jesús... Aunque hubiera tenido que ser de otra manera, en manera alguna hubiera cambiado lo que se dice en esa tradición", *Jesus* (Berlin 1926) 17.

[21] "Como la doctrina de la justificación deshace toda falsa seguridad y todo falso anhelo de seguridad en el hombre, ya se

comunicaría a la fe, por una parte, una seguridad de que ésta debe carecer, y, por otra, sometería al relativismo de la ciencia la certeza de la fe [22]. "Lo que nos hace posible creer en Jesucristo —ha escrito otro protestante, E. Brunner—, es la posibilidad de confundirle con otro ser humano. Y el que pida pruebas es que no ha entendido la naturaleza de la fe cristiana" [23].

Bultmann tiene el mérito de actualizar vivamente el suceso histórico en el presente de la Iglesia; pero no puede satisfacer ni a los católicos ni a los protestantes, al menos a los conservadores [24].

---

funde tal seguridad en las obras buenas o en su conocimiento constatado, el hombre que desea creer en Dios como en su Dios, debe saber que no tiene nada a mano por lo que pueda creer, que está colocado igualmente en el aire, y que no puede aspirar a ninguna prueba para la Verdad de la palabra que se le dirige. Porque son idénticos el fundamento y objeto de la fe. Sólo encuentra la seguridad el que deja escapar toda seguridad, el que —para decirlo con Lutero— está dispuesto a adentrarse en las tinieblas internas", R. BULTMANN, *Zum Problem der Entmythologisierung*, en *KM* II 207; cf V. A. HARVEY - S. M. OGDEN, *Wie neu ist die 'Neue Frage nach dem historischen Jesus'?*, *ZTK* 59 (1962) 74ss. Cf. también R. MARLÉ, *o. c.* 182 ss; P. ALTHAUS, *l. c.* (n. 17) 282ss y 298ss.

[22] Cf *KM*³ I 132: "Pertenece a la esencia de la tradición del Kerygma que en manera alguna se pueda plantear el problema de la exactitud de lo transmitido. De lo contrario, el hecho escatológico, a que se refiere el Kerygma, sería a su vez envuelto en la relatividad de todo suceso histórico".

[23] Citado por V. TAYLOR, *The Life and Ministry of Jesus* (London 1955) 37, quien responde: "Hay calor y atracción en estas palabras, pero dudo que se justifique la aventura de la fe, a no ser que haya hechos en la tradición que nos animen a correrla. La fe no es un salto en el vacío". Con todo, las palabras de Brunner se podrían en absoluto entender de distinta manera cuanto al Jesucristo óntico.

[24] "Contra Bultmann, no aceptamos desinteresarnos de Jesús de Nazaret, pero sostenemos con él que el kerygma apostólico es el medio vivo que permite llegar a él... Otros denuncian, por otra

Los católicos reconocen en la fe bultmanniana el valor positivo de recalcar ese carácter de decisión vital, de respuesta a Dios, elemento algo olvidado quizá en una concepción no raras veces demasiado intelectualista. Pero, en su conjunto, una fe semejante sería como un satélite artificial sin rampa de lanzamiento. Para *creer* en la muerte *redentora* de Cristo nos debe constar antes que el crucificado no fue un vulgar malhechor, sino, al menos, persona acepta a Dios, enviada por El, cuyas palabras estaban garantizadas por el mismo Dios [25]. Sin pertenecer todavía al

---

parte, la tendencia catolizante de Bultmann, 'testigo a favor de la concentración de la salvación en el presente de la Iglesia viviente' (J. L. LEUBA en *VerC* 1957, 62). ¿Tendría, pues, el católico en Bultmann un aliado inesperado? Ciertamente se alegra de verle cuidadoso de actualizar el suceso pasado en el presente de la Iglesia; pero no quiere, sin embargo, suprimir el papel del historiador", X. LÉON-DUFOUR, *a. c. BCE* 5 (1961) 355. Cf. en el mismo sitio el juicio de conjunto sobre Bultmann de H. BOUILLARD, *Bultmann et la théologie catholique,* ib 433-448; más extensamente, el mismo autor en *Karl Barth* I 190-203, III 32-61; la obra citada (n. 15) de R. MARLÉ, y la de L. MALEVEZ, *Le Message chrétien et le Mythe. La théologie de Rudolf Bultmann* (Bruxelles-Paris 1954); A. VÖGTLE, *Rudolf Bultmann Existenztheologie in katholischer Sicht, BZ* 1 (1957) 136-151; F. THEUNIS, *Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann.* Ergänzung zu Kerygma und Mythos V. Ergänzungsband I. Diskussionen innerhalb der katholischen Theologie (Theologische Forschung 19) (Hamburg-Bergstedt 1960); cf. R. MARLÉ, *RSR* 48 (1960) 485-6; S. CASSO, *Rudolf Bultmann nella critica contemporanea cattolica e protestante, Sap* 14 (1961) 261-277.

[25] Es cierto que, *en absoluto,* la narración evangélica podía pertenecer al lenguaje *mítico* (en sentido bultmanniano), propio de una mentalidad y cultura distintas de las nuestras, de que habría que despojar a la Escritura para descubrir el verdadero mensaje de Dios y aplicarlo a nuestras circunstancias (Cf. R. MARLÉ, *o. c.* 56ss; P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament,* [Tournai 1962] 431). En último término, la crítica literaria que analiza los géneros literarios y valor de las expresiones, tiende al mismo fin. Y si se da por supuesto que la Escritura es Palabra de Dios, si en la relación de la muerte de Jesús nos constara que

acto de fe, los datos históricos me deben *poner* "razonablemente" ante la *palabra revelada de Dios,* por cuya autoridad creo. En este sentido la fe cristiana es y debe ser esencialmente histórica; la historia, los hechos, impiden a la fe evaporarse en un mito [26]. "¡Cómo no va a concluir

---

Dios nos revela el misterio de la redención y su perdón, aunque aquella muerte no fuera histórica, o en realidad no hubiera pasado de una muerte "humana", estaríamos en realidad redimidos y perdonados. Pero nuestro acto de fe en el hecho de la redención, revelada por Dios en la Escritura —prescindiendo de momento del género literario histórico o suponiéndolo, según lo dicho, antihistórico—, exigiría la garantía previa razonable de que en la Escritura se nos revela esa Palabra de Dios, lo que, por la Iglesia y su magisterio, nos llevaría al fin a la historicidad de las palabras de Jesucristo, garantizadas por su personalidad y misión divinas.

26 "Si se entiende la fe en el sentido católico del asentimiento a lo propuesto por la predicación, es certísimo en el caso presente (prescindiendo de la cuestión teológica) que el interés esencial de la fe es precisamente el referir fielmente y transmitir los hechos y dichos de Jesús, siendo éstos propiamente el objeto de la fe misma...", "la fe del Nuevo Testamento es tal que supone la verdad histórica de los hechos y se basa sobre ellos", Card. A. BEA, *La Historicidad de los Evangelios* (a modo de manuscrito) (1962) 12.19. "El hecho histórico llama al misterio que le ilumina, pero el misterio no se distinguiría en nada de una pura imaginación si no se relacionara sin cesar con el hecho en que se nos ha revelado. Jesús no es sólo el punto de partida de la fe; es manantial inagotable", X. LÉON-DUFOUR, *a. c. BCE* 5 (1961) 360. "La fe de la comunidad es en efecto esencialmente histórica. Sin el hecho de que ella sale garante, esta fe ya no tiene razón de ser... Su edificio descansa sobre el hecho de la pasión y de la resurrección de Jesús", el mismo autor en a. c. *DBS* 6 (1960) 1480. "La fe no se contenta con un kerygma vacío *(blossen),* quiere tener ἀσφαλεία histórica de aquello de que ha sido instruída... El kerygma y la correspondiente fe se fundan en la *historia* o el kerygma permanece irrelevante", F. MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, BZ* 1 (1957) 235. "la esencia del mensaje cristiano tiene menos que ver con doctrinas, en el sentido abstracto de la palabra, que con el testimonio de hechos, del trabajo de Dios en la historia... la

con sorpresa el lector cristiano de Bultmann: 'se han llevado al Señor y no sé dónde lo han puesto'!" [27].

Para muchos de los mismos protestantes prescindir de esa manera de la historia es dejar la fe en el aire. El luterano P. Althaus lo afirma con claridad: "Lo mismo que responda un sí o un no sobre si el suceso de Viernes Santo y de Pascua me atañe, estoy presuponiendo, en todo caso, conscientemente o no, que... de lo que allí se trata es un acontecimiento real y, por tanto, también histórico. El carácter de revelación de la historia de Jesús no se puede probar mediante el conocimiento y la verificación del fundamento histórico. Pero, por otra parte, tampoco sin ellos. El evangelio, en realidad, trata de sucesos que deben haber acaecido en nuestra historia; tiene como contenido el elemento histórico, y su fundamento en la historia pertenece a su credibilidad" [28]. En la misma escuela de Bultmann

---

fe cristiana tiene por objeto, no simplemente enseñar que Dios existe, sino que se ha acercado al hombre en la historia, para establecer una comunión vital con él. Cuando se rechaza esto, se rechaza a la vez el cristianismo como una fe, y lo que queda es una filosofía, quizá una filosofía existencial, pero sólo una filosofía", J. DANIÉLOU, *The New Testament adn the Theology of History*, en *StudEv* 24.26. "La relación esencial que hace que el cristianismo no sea ni un mito, ni una filosofía, ni siquiera una pura teología, es esta relación del hecho y de la idea en la unión de una persona real, histórica, que no se puede alcanzar si no es por vía de historia y testimonio", J. GUITTON, *Jésus* (Paris 1956) 25-7; cf. R. SCHNACKENBURG, *Jesusforschung und Christusglaube*, *Cath* 13 (1959) 14; E. C. BLACKMAN, *Jesus Christ Yesterday: The Historical Basis of the Christian Faith*, *CanJT* 7 (1961) 118-127.

[27] L. MALEVEZ, *Le Message chrétien...* 114.

[28] *a. c.* (n. 17) 274; O. CULLMANN se pregunta: "El elemento histórico, característico de la fe de los primeros cristianos, no es esencial para Bultmann; no es más que la expresión 'mítica' de una verdad no histórica y atemporal ¿cuál es, pues, su substancia real?", *Le mithe dans les écrits du Nouveau Testament*, *Numen* 1 (1954) 125; cf. V. TAYLOR, *The Life and Ministry of Jesus*

se piensa que el maestro ha ido demasiado lejos. Una fe semejante corre el riesgo de desembocar en incredulidad. Ernst Käsemann llega a afirmar que el Jesús terrestre sólo es comprensible visto desde Pascua; como la Pascua (es decir, la fe pascual) es incomprensible si prescindimos del Jesús terrestre (la historia). En un punto se tienen que encontrar historia y fe [29]. Es lo que le obliga a preguntarse

---

(London 1955 repr.) 36. Aunque no plantea directamente el problema de la relación entre la historia y la fe, éste parece estar implícito en lo que se consideró casi como un manifiesto al Congreso de Oxford de 1957, de parte de H. RIESENFELD, *The Gospel Tradition and its Beginnings* (London 1957) (= *Stud Ev* 34-65 (las citas de aquí). Cf. también E. STAUFFER, *Jesus. Gestalt und Geschichte* (Dalp-Taschenbucher 332) (Bern 1957). También, implícitamenet, en el ponderado trabajo de J. JEREMIAS, *Das Problem des historischen Jesus, Calwer Hefte* 32 (1960) 5-24. Cf. las opiniones de H. Diem, E. Heitsch, E. Kasemann, N. Dahl y E. Fuchs, confrontadas con la de Bultmann por P. BIEHL, *Zur Frage nach dem historischen Jesus, TRu* 24 (1957) 54-76. Entre los ingleses cf. J. W. DUDDINGTON, *The Historic Jesus, AnglTR* 43 (1961) 172-3. P. J. ACHTEMEIER, *Is the New Quest Docetic, ThTod* 19 (1962) 355-368. W. KRECK, *Die Frage nach dem historischen Jesus als dogmatisches Problem, EvT* 22 (1962) 460-478, sigue pensando que, aunque existe cierta correspondencia entre los dichos y hechos de Jesús y el Kerygma, esto no puede facilitar la paradoja de la fe o probar la legitimidad de la transición del Jesús anunciador al anunciado.

[29] "Al mismo tiempo [la Iglesia primitiva] confiesa con ello que no ha querido colocar en el puesto de la historia *(Geschichte)* un mito, ni en el del Nazareno a un ser celeste... Evidentemente piensa que al Jesús terrestre sólo se le puede comprender a partir de Pascua, por tanto también en su dignidad de Señor de la comunidad; y, al contrario, la Pascua no se comprende adecuadamente si se prescinde del Jesús histórico. El Evangelio consiste en una guerra entre dos fuentes", *Das Problem des historischen Jesus, ZTK* 51 (1954) 134. En la primitiva Iglesia "estaban de acuerdo en que la historia *(Historie)* de Jesús era constitutivo de la fe, porque el Señor terrestre y el glorificado son idénticos", *ib* 141.

qué significa el Jesús histórico para la fe [30]. Y el profesor de Heidelberg, Günther Bornkamm, proclama a la vez la independencia de la fe de las inseguridades de la historia y la necesidad de la investigación histórica [31].

II

"EX FIDE": INTERPRETACION TEOLOGICA DE LA HISTORIA

La historia a la luz de la fe: de las "Vidas de Jesús" a la "Formgeschichte".

La historia es necesaria para la fe, ha sido la conclusión de las páginas precedentes. Ahora bien, los evangelios son prácticamente la única cantera posible de datos históricos sobre Jesús. Los demás escritos del Nuevo Testamento y de la literatura antigua, cristiana y acristiana

---

[30] "Podía ser característico... finalmente que Fuchs, G. Bornkamm y yo nos veamos obligados a limitar la afirmación de que Pascua ha fundado el Kerygma cristiano y que debamos preguntarnos por la significación para la fe del Jesús histórico", *Neutestamentliche Fragen von heute, ZTK* 54 (1957) 11.

[31] "No comparto la opinión, ni veo en manera alguna, que el camino de la investigación histórico-crítica conduzca necesariamente a la incredulidad y que la fe deba renunciar a él; ni siquiera que esto sea posible. ¿Cómo podría darse por contenta la fe con una pura tradición, aun cuando fuera la recogida en los evangelios...? Ciertamente, la fe puede y debe independizarse de las fluctuaciones de la historia... pero nadie debía despreciar la ayuda de la investigación histórica para la iluminación de la verdad en que todos debemos estar interesados", *Jesus von Nazareth* (Urban-Bücher 19) (Stuttgart 1960) 5.

(Josefo, Plinio, Tácito, Talmud), tienen una contribución muy escasa en este particular [32]. Pero los evangelios, esos escritos apologéticos, dictados por el impulso misionero de la fe ¿son fidedignos bajo el punto de vista histórico? ¿pueden serlo? ¿Existe, por lo menos, la posibilidad de excavar en aquellas construcciones teológicas, hasta descubrir sus verdaderos cimientos históricos? ¿Podemos llegar al *Jesús histórico* (Jesús de Nazaret) a través del *Cristo de la fe* transmitido por los evangelios? En caso afirmativo ¿es perfecta la correspondencia, la continuidad entre los dos?

A un sector, más o menos grande, del catolicismo meridional pueden parecer extrañas hasta las formulaciones de estas preguntas. Más aún las respuestas negativas dadas, en los últimos decenios, en campo acátolico. Y no pocos se sorprenderán de que la mayoría de los especialistas católicos reconozcan que los evangelios tampoco por su contenido son libros pura, ni primariamente, "históricos", (entendido el término según las precisiones del c. II y lo que añadimos a continuación). Escritos *para la fe* (fin misionero y catequético), nacen *de la fe*. Los evangelistas, todos los que han contribuído a la elaboración de los evangelios desde los apóstoles, *creen*, exponen los fundamentos y objeto de *su fe*. En cierto sentido verdadero los

---

[32] En esta afirmación me refiero a testimonios *directos* sobre Jesús, no a los indirectos de la literatura rabínica, recogidos, p. ej., en el comentario al Nuevo Testamento por STRACK-BILLERBECK. Cf a este respecto, H. W. MONTEFIORE, *Josephus and the New Testament, NT* 4 (1960) 139-160; C. M. MARTINI, *Il silenzio dei testimoni non cristiani su Gesù, CC* 113 (1962. 2) 341-349.

[33] "Sabemos que no hay que tratar nuestros libros sagrados [se refiere en particular a los evangelios] como libros de historia científica y crítica", J. CAMBIER, *Historicité des évangiles synoptiques et Formgeschichte*, en *FormEv* 203. "Los acontecimientos —dice el P. LÉON-DUFOUR— no están recogidos en sí mismos y por sí mismos, en un estilo de *compte-rendu*, que los modernos

evangelios son una *"Cristología"*, tratado teológico sobre Jesucristo [33].

El capítulo anterior parecía implicar una garantía de la historicidad de los evangelios, haciendo descender su

---

suponen a veces indispensable a la objetividad histórica... Los evangelistas no pretenden, pues, hacer trabajo de historiador en el sentido moderno de la palabra..." *a. c. DBS* 6 (1960) 1428-9. "...lo que nos refieren [los evangelistas] de las palabras y obras de Cristo, el retrato que nos trazan de su persona, *todo eso es impensable* [el subrayado es mío] sin la fe en la resurrección y el don del Espíritu", W. GROSSOUW, *La glorification du Christ dans le quatrième évangile,* en *L'Évangile de Jean* (Bruges 1958) 142. "A la luz del suceso pascual se sigue interpretando toda la vida de Jesús hasta convertirse ésta en Kerygma. Así surgen esas "biografías" de Jesús, que nos llegan en los evangelios sinópticos, en los que historia y kerygma forman un entrelazado misterioso e insoluble. Así resulta que en los evangelios y en todo el Nuevo Testamento poseemos documentos históricos, pero documentos que dan testimonio en favor de unos hechos vistos *a la luz de la fe* [subrayado original], los cuales representan una determinada *interpretación* de los sucesos históricos", F. MUSSNER, *a. c. BZ* 1 (1957) 240. "...nuestras principales fuentes son esos evangelios cristianos que nos hablan de Jesús sólo a la luz de la fe en su mesianidad... aun el evangelio de Marcos, en el que se había depositado la mayor confianza para reconstruir la historia, se mostró al fin inservible. También este escrito evangélico es, en primer lugar, una cristología *(Christusbuch)* de la comunidad, compuesto según otros cánones que los de la pura historia", R. SCHNACKENBURG, *Jesus-forschung und Christusglaube, Cath* 13 (1959) 2-3. Hablando de la predicación que dio origen a los evangelios, dice el Card. A. BEA: "Esto exige que los hechos sean explicados a quien no los ha vivido o a quien viene quizá de un ambiente muy diverso de aquél en que los hechos se realizaron. La explicación viene luego hecha por testigos, que ahora, después de la venida del Espíritu Santo en la fiesta de Pentecostés, están ya maduros en la fe y comprenden muchas cosas que no habían comprendido durante la vida terrena de Jesús." Es natural que ... expliquen las cosas sirviéndose de este conocimiento más profundo de los hechos y de la doctrina" *(La Historicidad de los Evangelios,* 19). Cf J. COPPENS, *L'inspiration et l'inerrance bibliques, ETL* 33; D. M. STANLEY, *The Conception of our Gospels as Salvation-History, TS* 20 (1959) 573; L.

elaboración, o mejor, basándola, en la primera predicación kerygmática y catequética de los "testigos oculares". No basta [34]. Se trata de un testimonio de fe. Esta fe ¿no habrá coloreado, y hasta modificado, los recuerdos de los apóstoles, más teniendo en cuenta el fin de los mismos? Con los ojos de la fe ¿no verán ahora los apóstoles predicadores mucho más en sus recuerdos de lo que vieron con sus ojos naturales en los hechos de que fueron testigos? Si es verdad que los apóstoles nos ofrecen en los evangelios esa visión de la fe ¿cómo distinguirla de su visión histórica? Aun supuesto probado el hecho de la resurrección de Jesucristo —tema marginal al nuestro, aunque negado por Bultmann y su escuela—, el problema más actual de la historicidad de los evangelios continúa planteado así: ¿la fe de los apóstoles en la resurrección, que convierte a *Jesús* en *el Señor,* ha falseado, falsea necesariamente la narración de los sucesos anteriores a ella? ¿La objetividad, que exigimos al "apologeta" que argumenta "*ad fidem*", está viciada, imposibilitada en el "creyente" que escribe o predica *ex fide*"?

Una buena parte de la teología protestante moderna (escuela de Bultmann y radicales de la "Formgeschichte") responde: sí. La historia está recubierta, interpretada por la fe. La misma fe —según Bultmann y su escuela— está expresada en unas categorías ajenas, desde luego, al mundo

---

RANDELLINI, *Possiamo ricostruire una biografia di Gesu, BO* 1 (1959) 82-88; V. T. O'KEEFE, *Towards Understanding the Gospels, CBQ* 21 (1959) 182. 188. Cf. además los ejemplos aducidos en este capítulo bajo el epígrafe "*el kerygma de la fe*".

34 Los manuales de apologética no suelen descender más. Insistiendo en la genuinidad o autenticidad evangélica (los evangelios pertenecen o fueron escritos por aquellos cuyo nombre llevan), se esfuerzan por llegar a los apóstoles con conocimiento de los hechos y sin ánimo de engañar. Cf. *Sacra Theologia Summa* a professoribus S. I. I (BAC).

moderno y a la realidad. Son las que forman el "*mito*" que recubre el mensaje del Nuevo Testamento [35].

Esta respuesta negativa es, en gran parte, la consecuencia de muchos esfuerzos descaminados del siglo pasado. La *teología liberal,* sobre todo el s. XIX, quiso reconstruir la figura real, completa, de Jesús de Nazaret, prescindiendo en absoluto de la fe. Es la época de las "vidas de Jesús" sicológicas, sociales, etc. El intento fracasó rotundamente [36]: "Probablemente nunca se ha trabajado tanto para tan poco" [37]. Pero se destruyó la identidad del Cristo evangé-

---

[35] El trabajo del exegeta debe consistir en demitizar *(entmythologisieren)* el mensaje de fe del Nuevo Testamento y acomodarlo al hombre y al mundo actual. Cf. bibliografía sobre Bultmann nota 16. Es cierto que el mito —no sólo en el sentido bultmanniano— puede ser una excrescencia de la historia. Por eso no resultan totalmente absurdos los esfuerzos científicos para descubrir en Osiris un rey egipcio, o en Orfeo un reformador de la religión dionisíaca. Sin embargo, no deja de ser curioso, que en nombre de la misma ciencia, se trabaje por encontrar en la fantástica mitología un resto de historia y, con tendencia opuesta, se pretenda excluir casi todo rastro biográfico de los evangelios, aparentemente historia, hasta convertirlos en mito. La diferencia de literaturas es demasiado obvia como para no ver al menos una falta de lógica. La cristología de los evangelios nace de los hechos y tiene vínculos vitales con ellos. Cf. A. WIKGREN, *Biography and Christology in the Gospels,* en *StudEv* 122.

[36] Cf A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*[6] (Tübingen 1951) (1. Auflage. *Von Reimarus bis Wrede,* 1906). El mismo Schweitzer, con su teoría escatológica: el auténtico mensaje del Jesús histórico fue la proximidad del fin, no hizo sino ahondar más la separación entre la historia y la fe (p. 390-443). Teoría que, mitigada, todavía sostienen bastantes autores. Cf. M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt*[2] (Bern-Leipzig 1954); W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*[2] (Zürich 1953); *"L'eschatologie conséquente" d'Albert Schweitzer jugée par ses contemporains, RHPR* 37 (1957) 58-70.

[37] D. H. WALLACE, *Biblical Theology: Past and Future, TZ* 19 (1963) 94.

lico y del Jesús histórico. Una famosa conferencia de *Martin Kähler* denunció el método [38]: no poseemos fuentes para semejante reconstrucción [39]. No existe a nuestra disposición más punto de vista que el de los evangelios mismos: el Cristo de la fe *es* idéntico al Jesús histórico. Pero intentar probarlo es inútil e imposible, porque los evangelios son "testimonios de fe" (Glaubenszeugnisse), y porque el "verdadero" ("wirkliche") Jesús *histórico* es el que confiesa la fe bíblica, independiente de la historia [40].

La escuela de la "*historia de las formas*" ("*Formgeschichte*" o "*formgeschichtliche Methode*") ha aportado nuevas pruebas al carácter no biográfico de los evangelios [41]. Para los más radicales de sus seguidores la fe en Cristo (Christusglauben) está formada, no por lo que Jesús ha dicho y hecho, sino por lo que la comunidad primitiva postpascual ha anunciado (verkündigt) sobre su muerte y resurrección. Por ejemplo, la cruz "no es un

---

[38] *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (Leipzig 1892). Es significativo que esta obra, con ciertas correcciones de su segunda edición (1896), haya sido reeditada recientemente por E. Wolf (München 1953). Las citas se refieren a esta 3.ª ed.

[39] "Para escribir una vida de Jesús no poseemos fuente alguna que un historiador pueda hacer valer como válida y suficiente. Acentúo: para una biografía de Jesús de Nazaret, a la medida de la actual ciencia histórica" *(o. c.* 21). "De todo lo que se requiere para tal biografía, las fuentes no contienen nada, absolutamente nada" *(o. c.* 23).

[40] "La fe no puede depender de las inciertas afirmaciones sobre una imagen de Jesús que se presume segura, pero que viene atormentada con los medios de la investigación histórica en desarrollo continuo" *(o. c.* 73; cf 64. 66).

[41] Para una orientación sobre el método de la Formgeschichte, cf la bibliografía en la nota 45 del cap. II. A un lector medio aconsejamos el trabajo autorizado y reciente de Mons. J. J. Weber, obispo de Strasbourg. Un estudio serio de la materia debe recurrir a las exposiciones de Dibelius, Bultmann, Schmidt, etc.

hecho salvífico por ser la cruz de Cristo, sino por ser un hecho salvífico es por lo que es la cruz de Cristo. Fuera de esto no es más que el fin trágico de un hombre generoso" [42]. Y la resurrección —imposible, como todo prodigio—, o mejor, la narración ("die Rede") sobre la resurrección de Cristo no es otra cosa que la expresión de la importancia de la cruz [43]. Por lo demás, de ese Jesús de Nazaret, cuya vida en sí carece de importancia para nosotros, lo único que sabemos, más o menos indiscutiblemente, es que nació bajo César Augusto, vivió en el reinado de Herodes y murió por sentencia de Poncio Pilato [44]; todo lo que de él podemos saber equivale a nada [45]. Por todo

---

[42] *KM* I³ 46.

[43] "¿Pero la Resurrección de Cristo no es un suceso mítico a secas? En todo caso no es un suceso histórico *(historisches)* cuyo significado haya que comprender. La relación (die Rede) sobre la resurrección de Cristo ¿puede ser otra cosa que la expresión de la significación de la cruz? ¿Nos dice algo más que esto, que la muerte en cruz de Cristo, no hay que entenderla como una muerte humana, sino como el libertador juicio de Dios sobre el mundo, el juicio de Dios que, como tal, desvirtualiza la muerte? ¿No está expresada esta verdad en la frase: el crucificado no permaneció en la muerte, sino que resucitó?..." *(KM* I³ 44). Bultmann trata de explicar por qué niega la posibilidad del milagro. A pesar de su fe y profunda religiosidad, conserva un fondo del racionalismo alemán. Naturalmente, da también una explicación de las "leyendas" del sepulcro vacío, etc., y aun del intento paulino de tomar la resurrección como histórica en 1 Cor. 15, 3-8.

[44] *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Marburg 1954), citado por R. MARLÉ, *o. c.* 143.

[45] "Sinceramente soy de opinión, que lo que podemos conocer sobre la personalidad y vida de Jesús equivale a nada (so gut wie nichts)..." *(Jesus,* Tübingen 1951, 11). Es verdad, como anota B. Rigaux, (*a. c.* 483, n. 6), que varios comentaristas católicos de Bultmann (Malevez, Marlé, Hänchen), piensan que las declaraciones del teólogo protestante podrían sobrepasar su pensamiento.

esto no puede existir continuidad entre el mensaje de Jesús y el anuncio de la Iglesia [46].

Parece cierto que, aun algunos discípulos de Bultmann creen, también en esto, demasiado radical su postura [47].

---

[46] Serían estas las dos tesis de Bultmann, según V. A. HARVEY - S. M. OGDEN, *Wie neu ist die 'Neue Frage nach dem historischen Jesus'?*, *ZTK* 59 (1962) 51.

[47] Esta evolución la habían notado los autores que han tocado el problema: cf P. ALTHAUS, *a. c.* 277ss; B. RIGAUX, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récent*, *RB* 65 (1958) 486ss; R. SCHNACKENBURG, *Zur formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung*, *ZKT* 85 (1963) 6ss; J. W. DUDDINGTON, *The Historic Jesus*, *AnglTR* 43 (1961) 168-185 (este autor cree que la evolución continúa todavía y deberá llegar a reconocer con O. Cullmann que "toda la cristología tiene su fundamento en la vida de Jesús"). J. M. ROBINSON, *A New Quest of the Historical Jesus* (London 1959); *Kerygma und historischer Jesus* (Zürich-Stuttgart 1960; trad. corregida y aumentada) (las citas a la trad. alemana), llega a hablar no sólo de una fase "postbultmanniana", revisión crítica de la posición del maestro (p. 10), sino, en consecuencia, de cierta evolución en el mismo Bultmann; la posición de los discípulos de B. es nueva tanto respecto a la del maestro, como a la clásica del s. XIX. V. A. HARVEY - S. M. OGDEN, *a. c.* (nota 46), niegan todos los aspectos enunciados aquí de Robinson: no existe en Bultmann cambio alguno, ni diferencia con sus discípulos (p. 63. 4) y lo que para Robinson hay de nuevo en tal posición, es idéntico a lo que pretendía la crítica liberal del siglo pasado y, como aquella, imposible (p. 81-86); cf. S. M. OGDEN, *Bultmann and the 'New Quest'*, *JBR* 30 (1962) 209-218. J. M. ROBINSON, *The Recent Debat on the 'New Quest'*, *JBR* 30 (1962) 198-208, cree que la nueva cuestión coloca el kerygma escatológico implícito en los hechos y palabras de Jesús.

Una bibliografía de los principales autores que siguen más o menos la escuela de B.: H. BRAUN, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie*, *ZTK* 54 (1957) 341-377; *Die Bedeutung der Qumranfunde für die Frage nach dem Verhältnis des historischen Jesus zum kerygmatischen Christus*, en *Der historische Jesus...* 142-8; *Die Heilstatsachen im Neuen Testament*, *ZTK* 57 (1960) 41-50; *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testamentes*, *ZTK* 58 (1961) Beiheft 2, 3-18; H. CONZELMANN, *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition*, *ZTK* 54 (1957) 277-296;

Piensan que en los sinópticos hay trozos que el historiador debe considerar como históricos, si no quiere renunciar a su título [48]; que los evangelios, no sólo no prohiben, sino que invitan y empujan a adentrarnos en la historicidad de

---

Zur Methode der Leben-Jesu Forschung, ZTK 56 (1959) Beiheft 1: 4-13; *Jesus Christus, RGG³* III (1959) 619-653; *Jesus von Nazareth und der Glaube an den Auferstandenen,* en *Der historische Jesus...* 188-199; G. Ebeling, *Jesus und Glaube, ZTK* 55 (1958) 64-110; *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, ZTK* 56 (1959) Beiheft 1: 14-30; *Das Wesen des christlichen Glaubens,* (Tübingen 1959); E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus, ZTK* 53 (1956) 210-229; *Glaube und Geschichte im Blick auf die Frage nach dem historischen Jesus, ZTK* 54 (1957) 117-156; *Jesus und der Glaube, ZTK* 55 (1958) 170-188; *Was wird in der Exegese des Neuen Testaments interpretiert? ZTK* 56 (1959) Beiheft 1: 31-8; *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation. Gesammelte Aufsätze* I (Tübingen 1959); *Die Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze* II (Tübingen 1960); *Die Theologie des Neuen Testaments und der historische Jesus, ZTK* 57 (1960) 296-301; H. W. Bartsch, *Das historische Problem des Lebens Jesu (Theol. Existenz. heute* 78) (München 1960). Cf además los artículos y obras citados hasta la nota 50.

[48] Después de reconocer que es un error, por carecer en absoluto de datos que supongan una evolución externa e interna, esperar poder escribir algo como una "vida de Jesús", rechaza E. Käsemann la resignación, el escepticismo y el desinterés sobre el Jesús terreno, y prosigue: "Eso sería, no sólo desconocer la primitiva exigencia cristiana de identidad entre el Señor glorioso y humillado o vaciarla docéticamente, sino también pasar por alto que hay trozos en la tradición sinóptica, que el historiador tiene que reconocer sencillamente como históricos, si quiere seguir siendo historiador. Lo que para mí está aquí en juego es la prueba de que algunos rasgos característicos del mensaje de Jesús sobresalen de la oscuridad de su historia (Historie), discernibles con relativo relieve, y que la primitiva comunidad unió a ellos su propio mensaje", *Das Problem des historischen Jesus, ZTK* 51 (1954) 152.

Jesús [49]; que incluso podríamos llegar a descubrir algo de la intimidad y conciencia de Jesús de Nazaret [50].

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA: EL "KERYGMA" DE LA FE.

He expuesto abiertamente el núcleo del problema sobre la historicidad evangélica, allí donde se halla amenazada y negada por estudios y métodos modernos [51]. El desarrollo de la conciencia cristiana, sobre todo en este mundo sin fronteras para las ideas, aconseja no hacerlo a puertas cerradas. Tarde o temprano, ideas falsas mezcladas con otras verdaderas, invaden los grandes sectores del mundo cristiano. Y no existe preventivo más eficaz contra el escándalo e inseguridad que las ideas arriba expuestas pueden producir, ni mejor colaborador del auténtico espíritu religioso, que la verdad sobre el carácter de los evangelios e historia de su formación [52].

---

[49] "Tampoco se puede hablar seriamente de que los evangelios nos prohiban la pregunta sobre el Jesús histórico. No sólo permiten, sino que impulsan ese esfuerzo... nadie puede discutir que a la tradición evangélica le ha importado, y en grado sumo, la historia personal de Jesús, aunque el interés que muestre por ella sea diverso del de la ciencia moderna", G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth,* 20.

[50] G. BORNKAMM. *o. c.,* 21; cf también E. FUCHS, *a. c. ZTK* 53 (1956) 210-229; 54 (1957) 117-156. Desde el punto de vista dogmático, cf. la crítica de E. HEITSCH, *Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik, ZTK* 53 (1956) 192-210.

[51] Como en el capítulo anterior, tampoco aquí es el fin primario tratar de la historicidad de los evangelios, sino de su formación. Es verdad que en el estadio a que hemos llegado: de la predicación apostólica a la predicación de Jesucristo, más que en los anteriores, los dos temas van casi paralelos.

[52] Aquí está en juego el difícil problema *práctico,* cuyas soluciones imperfectas han causado, y pueden causar aún, turba-

En concreto, se trata de descubrir, hasta donde sea posible, la continuidad entre el mensaje pascual de los apóstoles y primitiva Iglesia y el del mismo Jesucristo sobre su persona. Apologéticamente, en un último paso, se exigiría la legitimación de la concepción personal de Cristo sobre sí mismo y su misión. Así quedará justificado que la predicación apostólica haga del "anunciador

---

ciones de conciencia. ¿Hasta qué punto deben llegar a círculos, más o menos amplios, ciertos temas para los que no están suficientemente preparados? Y ¿hasta qué punto no es doblemente peligroso retardar la preparación, con un silencio prudente y una inactividad próxima a veces a la pereza, bajo pretexto de evitar escándalos? Nadie ignora que, en materia histórica, el escándalo ya no se ceba solamente en la negación de lo que hasta ahora se tenía como histórico, sino también en afirmaciones empeñadas en mantenerlo, contra las conclusiones de la crítica. El tema mereció ser tratado en el Congreso de Bruselas-Lovaina de 1958, por el Cardenal B. ALFRINK, *La vulgarisation de la science biblique et les documents de l'Église,* en *SacPag* I 65-75, y Mons. A. - M. CHARUE, *Ce que l'Église attend des exégètes, ib* 76-85. "Existe una edad —dice el P. LÉON-DUFOUR— para acoger como un niño la Palabra del Señor en la Iglesia a través de sus predicadores y catequistas; hay también otra edad para probar críticamente el valor histórico de los documentos que se llaman evangelios. Todo ello es bueno y debe venir a su tiempo, al ritmo de la conciencia religiosa que intenta encontrar a su Dios", *a. c. Ét* 216 (1963) 145. En su tanto se debe aplicar a la formación religiosa de los laicos, lo que de los clérigos dice J. CAMBIER: "afirmar como histórico lo que en realidad no es, pero en la práctica había sido tenido como tal, no estorba a la fe de la mayoría de los fieles; al contrario, posiciones más matizadas o diferentes en esta materia deben, o al menos pueden causar escándalo... su formación religiosa exige que en nuestras explicaciones les demos aquello a que les ha habituado una formación histórica más crítica; por una legítima preocupación de formación religiosa nos podemos ver obligados a plantear el problema más netamente que otras veces. El problema de la historicidad de una narración literaria es generalmente muy delicada, cuando ésta pertenece a una literatura comunitaria", *Historicité des Évangiles...* en *FormEv* 196.

del reino de Dios" el "anunciado", y del "Jesús histórico" el "Cristo de la fe" [53]. Por la falta de otras fuentes, el historiador tiene que partir de la prioridad literaria de la fe sobre el hecho histórico (predicación-evangelios), hasta descubrir la *realidad y valor de éste,* independiente de la fe y aceptable por todos. Después, considerando el kerygma como tal, debe investigar la *significación del hecho* para la comunidad, cómo ésta veía a Jesús. Entonces se podrá afirmar o negar la coincidencia de tales visiones, la histórica y la de la fe [54].

La empresa es, sin duda alguna, difícil; quizá más aún para el evangelio de S. Juan [55]. Pero únicamente precisando los límites de nuestro conocimiento, lograremos

---

[53] "Si Jesucristo tuvo conciencia de ser un suceso escatológico, entonces resulta completamente legítimo que en la predicación apostólica se haga del "anunciador" el "anunciado", del Jesús histórico el Cristo de la fe", F. MUSSNER, *a. c. BZ* 1 (1957) 234 cf 226; también X. LÉON-DUFOUR, *a. c. BCE* 5 (1961) 420-431.

[54] Cf. X. LÉON-DUFOUR, a. c. *BCE* 5 (1961) 346. 358-9; Ét 316 (1963) 157; *L'épisode de l'enfant épileptique,* en *FormEv* 114; R. SCHNACKENBURG, *a. c. Cath* 13 (1959) 1; *ZKT* 85 (1963) 28-9; el mismo Bultmann concede que el interés está hoy en esto: "El peso estaba antes en la constatación de la diferencia entre Jesús y el Kerygma. Hoy es al revés: el interés está en descubrir (Herausarbeitung) la unidad del Jesús histórico y el Cristo del Kerygma", *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*² (Heidelberg 1961) 5. Por otra parte es verdad lo que dice J. CAMBIER: "es importante además no olvidar que el análisis *literario* de una narración no permite concluir sin más la afirmación o negación de su valor histórico. Este depende de otros factores, en primer lugar, por lo que toca a los evangelios, de la calidad de los testigos y de la naturaleza de la tradición", *Historicité...* en *FormÉv* 211.

[55] "En él se entremezclan de tal manera historia y kerygma, el testimonio ocular recordado y la meditación del autor, que con frecuencia es imposible una separación, o sólo con mucho esfuerzo", F. MUSSNER, *a. c. BZ* 1 (1957) 236; R. E. BROWN, *The Problem of Historicity in John, CBQ* 24 (1962) 1-14.

escapar de los peligrosos extremos: el optimismo infundado y el escepticismo ligero [56].

El hecho de que la predicación apostólica, conservada en la tradición evangélica, es anuncio de fe es indiscutible [57]. La fe trabajó de dos maneras en la tradición apostólica y cristiana: interpretando la vida y muerte de Jesús a la luz de las profecías del Antiguo Testamento, e interpretadas éstas a su vez a la luz de su realización.

Las primeras narraciones sobre la pasión, de las más antiguas en la tradición evangélica, muestran ya señales manifiestas de la fe con que fueron escritas y antes predicadas [58]. Muy pronto la imagen profética isayana del

---

[56] Un esquema de la situación del problema, sobre todo dentro del protestantismo, en E. STAUFFER, *Neue Wege der Jesusforschung,* Wisseschftl. Zeit. M. Luther Univers. Halle 7 (1957/8) 451-576; J. SCHNEIDER, *Die Frage nach dem historischen Jesus in der neutestamentlichen Forschung der Gegenwart,* en *Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft,* Heft 5 (1958) 24s; B. RIGAUX, *a. c. RB* 65 (1958) 481-522; *Jésus-Christ devant l'histoire et la dialectique, Rev. Générale Belge* (août 1958) 1-16; W. SEIBEL, *Der Jesus des Glaubens, StimZ* 84 (1958/9) 25-40; H. ANDERSON, *The historical Jesus and the Origins of Christianity, ScotJT* 13 (1960) 113-136; E. LOHSE, *Die Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung, TLZ* 87 (1962) 161-174; E. STAUFFER, *Zur jüngsten deutschen Jesusforschung, Homiletica et Biblica* 21 (1962) 121-6, 169-174, 193-198.

[57] La fe en que J. C. es el Señor, que con él ha llegado el fin de los tiempos, es el comienzo de la teología cristiana. Cf. J. A. UBIETA, *a. c. EstBib* 18 (1959) 21-61; E. KÄSEMANN, *Die Anfänge christlicher Theologie, ZTK* 57 (1960) (162-185.

[58] Prescindimos aquí del problema literario sobre la existencia de un relato primitivo, sobre el que la crítica se muestra muy dividida, cf. X. LÉON-DUFOUR, *a. c. DBS* 6 (1960) 1424-8 y 1454: "En el origen de las cuatro recensiones, en grupos de dos, hubo probablemente un *relato primitivo,* sin que sea posible determinar si era escrito u oral" (c. 1254).

"*Siervo de Yahweh*" [59] sirvió, más que de boceto de narración histórica, de interpretación teológica. Entre otros motivos —véase más adelante la misma interpretación de Jesucristo—, pudo influir el deseo de borrar el "escándalo" de la cruz. La figura del profetizado "Siervo de Yahweh", humillado y paciente, ofrecido espontáneamente a la muerte por los pecados de los demás, y la del "*justo paciente*" de los Salmos [60], sacudían el escándalo de aquella muerte ignominiosa. ¡Estaba prevista y profetizada! Era el designio misterioso de Dios. A la vez se daba la primera lección teológica sobre la significación *redentora* de la pasión y muerte de Jesús, que se había de continuar en tantas páginas del Nuevo Testamento (Cf Act 13,38; 1 Cor 15, 3-5; Fil 2, 6-11; Act 2, 16-21. 24-35; 3 21-24; 8,32-35; 10,43). No se trata tanto de citas manifiestas, cuanto de relaciones íntimas entre la pasión y los textos del Antiguo Testamento. Entre las primeras, el "fue contado entre los malhechores" de Is 53, 12 en Lc 22, 37 (cf Lc

---

59 Cf Is 42, 1-7; 49, 1-6 (7-9a?); 50, 4-9 (10-11?) 52, 13-53, 12. Prescindimos aquí de la identificación del Siervo de Yahweh. Cf. R. TOURNAY, *Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaie, RB* 59 (1952) 355-384, 481-512; H. H. ROELWY, *The Servant of the Lord in the Light of three Decades of Criticism,* en *The Servant of the lord and Other Essays* (London 1952) 3-57; H. CAZELLES, *Les Poèmes du serviteur: leur place, leur structure et leur théologie, RSR* (1955) 5-55; V. DE LEEUW, *De Ebed-Jahweh-Prophetieen* (Assen-Paris 1956); C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah²* (Oxford 1956); J. COPPENS, *Les origines littéraires des poèmes du Serviteur de Yahve, Bi* 40 (1959) 248-258; *Le Serviteur de Yahve: vers la solution d'une enigme,* en *SacPag* I 434-454; H. HAAG, *Ebed-Jahve-Forschung, BZ* 3 (1959) 174-204; J. STEINMANN, *Le livre de la consolation d'Israel* (Paris 1960); A. BRUNOT, *Le Poème du Serviteur et ses problèmes, RT* 61 (1961) 5-24.

60 Cf A. GEORGE, *Jésus et les psaumes,* en *À la rencontre de Dieu.* Mémorial A. Gelin (Le puy 1961) 297-308; P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Tournai 1962) 313, 462ss.

23, 32 y par.); el "Dios mío, Dios mío, por qué me has desamparado" del Sal 22, 2 en Mt 27, 46 Mc 15, 34; la sed en la cruz (Jn 19, 38), probablemente alusión al Sal 69, 22 ó 22, 16, y el grito final "en tus manos..." (Lc 23, 46), palabras del Sal 31, 6. Entre las alusiones, más o menos explícitas, cf Mt 26,67 - Is 52,14; Mt 27,14 - Is 53, 7; Mt 27,34-35 Lc 23,34 - Sal 69,22 22,19; Mt 27,38 Mc 15,27 Lc 23,32 - Is 53,12; Mt 27,43 - Sal 22, 9; Mt 27,48 - Sal 69,22; Mt 27,60 - Is 53, 9; cf. Mt 12,17 - 21 - Is 42,1-4; Mc 10,45 - Is 53,10; Mt 26,28 - Is 53, 11-12)[61]. S. Lucas y S. Juan colocan en el pórtico de la pasión dos textos tomados de los himnos del "Siervo de Yahweh": "y fue contado entre los malhechores" (Lc 22,37 - Is 53,12) y "Señor, ¿quién ha dado fe a lo que hemos oído? y el poder del Señor ¿a quién se ha revelado?" (Jn 12,38 - Is 53,1)[62].

La misma exposición de la vida pública pretendía ya esta interpretación redentora, a través también del "Siervo de Yahweh", sobre todo en S. Marcos. Lo indican, además de Mc 10, 45 (Is 53, 10), las estratégicas y reiteradas predicciones de la pasión (8, 31ss; 9, 31ss; 10, 33ss y

---

61 J. Jeremias, παῖς θεοῦ, *TWNT* 5 (1954) 703; cf la bibl. de la nota 59; además: V. Taylor, *Jesus and his Sacrifice* (London 1951 repr.) 3-48; T. W. Manson, *The Servant-Messiah* (Cambridge 1953); J. Giblet, *Jésus, Serviteur de Dieu, LumV* 7 (1958-n. 36) 5-34. Sobre el influjo del S. de Y. en la teología paulina: L. Cerfaux, *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu* (Phil 2, 6-11 Is 52, 13-53, 12), en *Recueil L. Cerfaux*, II 425-438; L. Krinetzki, *Der Einfluss von Is* 52, 13 - 53, 12 *auf Phil* 2, 6-11 (Roma 1959) (= *TübTQ* [1959] 157-193, 291-336).

62 J. Jeremias, ib 704-5; cf E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht. Untesuchungen zur urchristlichen Verkündigung von Sühntod Jesu Christi* (Göttingen 1955); C. Maurer, *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Mk. - Evangeliums, ZTK* 50 (1953) 1-38.

par.)[63]. Para S. Mateo, en Jesús se realiza el misterio de Israel y de su símbolo el "Hijo del Hombre" daniélico. Desde la salida de Egipto (Mt 2, 15 - Os 11, 1) hasta la teofanía de su muerte (Mt 27, 51-54; Dn 12, 2; cf Mt 26, 64), el Señor ha recorrido aquella historia de la humillación al triunfo[64].

Los milagros de Cristo son para la fe de la tradición evangélica *epifanías del Salvador,* manifestación del poder de Dios en Jesús, "signos" de la inauguración del "reino de Dios" en los hombres[65]. Al fragor del mar del Antiguo

---

[63] R. SCHNACKENBURG, *Nuevo Testamento,* en *Panorama Cristiano de la Teología actual,* 195.

[64] El tema del Hijo del hombre y del Siervo de Yahweh tienen muchos puntos de contacto (cf H. L. GINSBERG, *The oldest interpretation of the suffering Servant, VT* 3 [1953] 400-404), que han sido puestos de relieve con acierto por P. GRELOT, *Sens chrétien...* 377-383.

[65] Para una bibliografía moderna sobre los *milagros* de Jesucristo, cf. L. J. McGINLEY, *Formcriticism of the Synoptic Healing Narratives* (Woodstock 1944); P. - H. MENOUD, *La signification du miracle selon le Nouveau Testament, RHPR* 28-9 (1948/9) 173-192; *Miracle et Sacrement dans le Nouveau Testament, VerC* 6 (1952) 139-154; A. RICHARDSON, *The Miracles-Stories of the Gospels*[3] (London 1952); L. CERFAUX, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, selon l'évangile de Jean,* en *L'attente du Messie* (Paris 1954) (= *Rec. L. Cerfaux* II 41-50); F. TAYMANS, *Le miracle, signe du surnaturel, NRT* 77 (1955) 225-245; P. MAURY, *Quelques problèmes posés par le miracle dans la révélation biblique, FoiVie* 54 (1956) 220-237; A. GEORGE, *Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques, LumV* 33 (1957) 7-24; *Les miracles de Jésus. Les donnés de l'exégèse actuelle pour l'apologetique, BCE* 5 (1961) 387-403; P. A. LIEGÉ, *Le miracle dans la théologie catholique, LumV* 33 (1957) 63-88; S. V. McCASLAND, *Sign and Wonders, JBL* 76 (1957) 149-152; C. DUMONT, *Unité et diversité des signes de la Révélation,* NRT 80 (1958) 131-158; O. CULLMANN, *La maladie dans le Nouveau Testament,* Église et Théologie (1958) 13-26; J. HEMPEL, *Heilung als Simbol und Wirklichkeit im biblischen Schriftum* (Göttingen 1958); G. SIEGMUND, *Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert* (Berlin 1958); E. DHANIS, *Qu'est-ce qu'un miracle? Greg*

Testamento, los milagros marinos en Genesaret hacen reconocer la verdadera personalidad de Jesús. Desde la mañana de la creación, únicamente Dios había sido capaz de separar las aguas (Gn 1, 9; Ex 14, 21ss) y de juntarlas en un diluvio sobre la humanidad (Gn 7, 10ss) o sobre los ejércitos egipcios (Ex 14, 26ss). Sólo El, en una vieja imaginería mítica y fenicia al servicio de la revelación, ha jugado con los antiguos monstruos, Leviatán, la serpiente retorcida, Rahab, o el Mar (Ps 74,12-14; 89,10-11; Jb 9,13; 25,12; Is 51,9-10)[66]. Son símbolos de todos los poderes enemigos de Dios, identificados sucesivamente con los imperios egipcio y babilonio, o el enemigo de los últimos tiempos sobre el que Dios conseguirá una victoria definitiva (Is 27, 1; Dn 7, 2-7.19-26). Ante este lenguaje simbólico, aplicable a todos los actos de Dios que llevan consigo combate y victoria, es mucho más profunda la pregunta: "¿Quién es éste (ποταπός ἐστιν οὗτος), pues aun el viento y el mar le obedecen?" (Mt 8, 27). Y la agudeza espiritual del discípulo amado vio muy allá en la

---

40 (1959) 201-241; E. MASURE, *Le miracle comme signe*, *RSPT* 43 (1959) 273-282; L. MONDEN, *Le miracle signe de salut* (Bruges 1960); W. JOHNSTONE, *The Concept of Miracle for Today*, Theol 63 (1960) 143-150; P. BIARD, *La Puissance de Dieu* (Paris 1960); J. KALLAS, *The Significance of the Synoptic Miracles* (London 1961); H. LAIS, *Das Wunder im Spannungsfeld der theologischen und profanen Wissenschaft*, MünchTZ 12 (1961) 294-300; A. VÖGTLE, *Jesu Wunder eins und heute*, *BiLeb* 2 (1961) 234-254; H. HOLSTEIN, *Le miracle, signe de la présence*, *BVC* 38 (1961) 39-58; F. LEPARGNEUR, *La nature fonctionelle du miracle*, *NRT* 84 (1962) 283-294.

[66] Cf. H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*[2] (Göttingen 1921); C. H. GORDON, *Ugaritic Handbook* (Roma 1955) 67 I, 1-5; G. R. DRIVER, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1956) 103; J. GRAY, *The Legacy of Canaan* (Leiden 1957) 18-30; *The Kingship of God in the Prophet and Psalms*, *VT* 11 (1961) 5-10.

bruma de aquella mañana, después de la pesca milagrosa: "Es el *Señor*" (ὁ κύριός ἐστιν) (Jn 21, 7)[67].

Con la luz que irradia el gran milagro de la resurrección. la tradición evangélica ha penetrado sin dificultad en aquellos prodigios del Señor, hasta descubrir en uno mismo diversos objetos próximos de la fe que les envuelve. En un episodio como la multiplicación de los panes —con un número extraordinario de testimonios (2 en Mt y Mc, 1 en Lc y Jn)—, S. Marcos entra ya por la vía de la comunión espiritual con el Señor, que culminará Juan con una meditación sobre la fe preparando ya la teología del cuerpo místico[68]. Lucas traslada la vocación de los cuatro primeros apóstoles, posponiéndola a la jornada taumatúrgica de Cafarnaúm y pesca milagrosa (cf Lc 5, 1-11 contra Mc 1,16-20; Mt 4,18-22), probablemente para explicar así el sentido y eficacia de la llamada del Señor[69]. En el mismo episodio del joven epiléptico (Mt 17,14-21; Mc 9,14-29; Lc 9,37-43), Mateo ve el poder y significado de la fe manifestada con oración y ayuno, y a Jesús (Emmanuel) solo atravesando, en la luz de su conciencia, el mundo para retornar al Padre ("si tuvierais fe como un grano de mostaza diríais a esta montaña..." v. 20s; "oh, generación incrédula y perversa ¿hasta cuándo estaré con vosotros? ¿hasta cuándo os soportaré?" v. 17). Para Marcos, en cambio, es una batalla decisiva del drama entre Jesús y el demonio, que impele a la entrega por la fe

---

[67] Cf. O. KAISER, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (Berlin 1959); E. LOVESTAM, *Wunder und Symbolhandlung. Eine Studie über Matthäus* 14, 28-31, *Ke Do* 8 (1962) 124-135; P. ACHTEMEIER, *Person and Deed Jesus and the Storm-Tossed Sea, Interpr* 16 (1962) 169-176.

[68] Cf H. CLAVIER, *La multiplication des pains dans le ministère de Jésus,* en *StudEv* 441-457.

[69] A. GEORGE, *a. c. BCE* 5 (1961) 392.

—como al padre del enfermo—, a quien quiera librarse de Satanás. Lo indican sus versículos propios, ausentes en Mateo y Lucas: "Y se lo trajeron. Y como le viese, al punto el espíritu le sacudió violentamente... Y preguntó a su padre: ¿desde cuándo...? Desde su infancia... pero si algo puedes, socórrenos... ¿Si puedes? Todo es posible al que cree... Espíritu mudo y sordo, yo te lo mando, sal de él y no entres ya más en él..." (vv. 20-27). En S. Lucas es una maravilla más en el evangelio de la misericordia, una invitación a cantar con las turbas la grandeza de Dios (v. 43). La historia, mucho más breve y concisa, sin diálogo con los discípulos, pero con el detalle humano de entregar el hijo a su padre (v. 42), es un comentario al "pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo" (Act 10, 38) [70].

La fe posterior de los apóstoles y comunidad empapa los viejos recuerdos en profundidad cristiana. El "Señor, no soy digno..." (Mt 8, 6; Lc 7, 6) pudo ser originalmente una fórmula de cortesía y respeto oriental. En el evangelio de Mateo, como en la liturgia, tiene intencionadamente esa connotación cristiana mucho más profunda. La confesión de los apóstoles, después de la multiplicación de los panes, probablemente original en la forma de Marcos (6, 52), es ya una confesión cristiana en Mt 14, 33 [71]. La confesión del centurión romano a la muerte de Jesús, en sí no fue afirmación de su divinidad. Sin embargo, es éste el sentido en que probablemente la hace suya el evangelista, como al principio de su obra (Mc 1, 1), cul-

[70] Cf X. Léon - Dufour, *L'épisode de l'enfant...* en *Form Év* 85-115. Sobre la distinta interpretación de la salud del siervo del centurión, cf. E. Haenchen, *Faith and Miracle*, en *StudEv* 495-498.

[71] D. M. Stanley, *Balaam's Ass or a problem in New Testament Hermeneutics*, *CBQ* 20 (1958) 50-56; cf nota 10 cap. II.

minando así las otras dos confesiones como Mesías y Rey de los judíos (Mc 15, 39)[72]. Las manifestaciones cósmicas, con que sólo Mateo acompaña la muerte y resurrección del Señor, representan con probabilidad, por sus alusiones a descripciones clásicas del "día de Yahweh", enseñanzas más teológicas que propiamente históricas[73]. La memoria iluminada de S. Juan contempla ya en Caná la "gloria del Unigénito". Con la misma fe, la aproximación de la cruz, sin disminuir el escándalo de la carne, se convierte para él en la "glorificación" del Hijo, que abraza juntamente su preexistencia y su muerte (cf Jn 17,1; 1, 4; 2,11). Glorificación que sólo le fue netamente perceptible después de la infusión del Espíritu (cf Jn 16, 12-14; 7, 39)[74].

En fin, toda la vida de Jesús de Nazaret ha quedado aureolada con aquella luz nueva del amanecer pascual. Para la Iglesia primitiva, sin género de duda, Jesús era el Mesías, el Hijo de Dios, "Cristo y Señor" (Act 2, 36); ella plasmó en los evangelios este testimonio de fe. ¿Hasta

---

[72] D. M. Stanley, *a. c.* 51; N. A. Dahl, *Markusevangeliets sikte, SvenskExegÅr* 22-3 (1957/8) 32-46; J. M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus Evangeliums* (Abh. z. Th d. A u. N. T. 30) (Zürich 1956); *The Problem of History in Mark* (Studies in Bibl. Theol. 21) (London 1957) (cf. J. Giblet, *Col M* 42 (1957) 421-2; J. Schierse, *Schol* 32 (1957) 616-7; T. A. Burkill, *St. Mark's Philosophy of the Passion, NT* 2 (1958) 245-271; X. Léon-Dufour, *a. c. DBS* 6 (1960) 1474.

[73] P. Benoit, *RB* 63 (1956) 440 (recensión de J. Guitton, *Le Problème de Jésus...)* Sobre la confesión de Pedro, cf nota 85.

[74] W. Grossouw, *La glorification du Christ dans le quatrième Évangile,* en *FormEv* 140: "la originalidad de la visión de S. Juan está en considerar, con una lógica absoluta, la vida y misión de Jesús en función de su fin, en colocar desde el comienzo la existencia de Cristo bajo el signo de la *doxa,* que no se reveló a sus discípulos más que por la resurrección, ascensión y envío del Espíritu".

qué punto se ha deformado con él la visión histórica del Jesús de Nazaret? ¿Hasta qué punto nos es éste recognoscible a través de ese testimonio de fe?

III

DE LA FE EN CRISTO A JESUS DE NAZARET

Fe portadora de historia: Interés histórico de la comunidad y evangelios.

La fe de los apóstoles y de la comunidad era fe en una persona: Jesús de Nazaret, que vivió en una época y lugar conocido de los primeros cristianos que creyeron en él. Su vida, o los recuerdos de su vida, pudo quedar aureolada por la Pascua, pero no comienza con ella. El Domingo de Pascua no suprime los días más o menos oscuros o brillantes de Galilea, Judea y aun más allá de las fronteras israelitas. En la predicación apostólica, conservada en los evangelios y Hechos de los Apóstoles (cf Act 1, 22; 2, 32; 3,15; 5, 32; 10, 39-41; 13, 31), se encuentran hechos que *no han tenido que ser creados* por la fe pascual [75].

---

[75] Cf Act 10, 34-43 y el epígrafe *"kerygma o anuncio misional"* en el cap. anterior. Este esquema, que corresponde sobre todo al evangelio de S. Marcos, está generalmente reconocido en la base de los sinópticos, cf T. W. Manson, *The Life of Jesus. Some Tendencies in present-day Research,* en *The Background of the New Testament and its Eschatology,* ed. by W. D. Davies and D. Daube (in honour of C. H. Dodd) (Cambridge 1956) 211.

Naturalmente, hay que plantearse el problema de la historicidad de los discursos de los Hechos. Según E. Schweizer, *Zu*

En el método de la "Formgeschichte" se ha buscado el "*Sitz im Leben*", el puesto que en la vida de la comunidad primitiva ocupaba cada una de las frases del evangelio. Se ha olvidado el interés de los primeros cristianos por la vida terrestre de Jesús. Los evangelios han conservado ese interés, porque lo tuvo la primera predicación como una exigencia natural. Antes que esperar en la vuelta definitiva del Señor, había que *creer* en El; había que saber quién era El y por qué se había de creer en El. Los apóstoles debían darle a conocer. Ya en la primera predicación de Pedro habría quienes no habían conocido en persona a Jesucristo, o no suficientemente. S. Pedro se creyó en la obligación de hablar de él. La necesidad fue mayor cuando el cristianismo desbordó las fronteras israelitas. Los após-

---

den Reden der Apostelgeschichte, TZ 13 (1957) 1-11, todos serían obra del autor del libro; ya que todos, los dirigidos a judíos y paganos, presentan el mismo esquema. Aun prescindiendo de las distintas tradiciones, admitidas para diversos detalles, se descuida en consideraciones como ésta lo *natural (ex natura rei)* del esquema —supuesto su fundamento histórico— y, sobre todo, su carácter tradicional, puesto que nace de un grupo homogéneo en que muy pronto debió de quedar estereotipado. U. Wilckens, *Kerygma und Evangelium bei Lukas (Beobachtungen zu Acta* 10, 34-43), *ZNW* 49 (1958) 223-237, distingue precisamente este discurso de Pedro (Act 10) de los demás, y lo considera "un compendio consciente" del tercer evangelio (p. 236), ya que se trata, no de un sermón de misión (kerygma), sino de catequesis, evangelio. La semejanza del esquema geográfico —reconocida la libertad literaria del viaje a Jerusalén en el tercer evangelio— no prueba sólo la identidad de autor, sino que obliga a remontarse a una tradición histórica. Cf. también M. Dibelius, *Die Reden der Apostelgeschichte und die Antike Geschichtsschreibung*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1949; E. Grasser, *Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart, TRu* 26 (1960) 93-167, U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (Neukirchen 1961) (cfr. J. Dupont, *RB* 69 [1962] 37-60).

toles no podían prescindir de lo que Cristo "había hecho y enseñado" (Act 1, 1). Todo predicador, aunque no fuera apóstol, como Apolo, enseñaba con exactitud "lo tocante a Jesús" (περὶ τοῦ Ἰησοῦ) (Act 18, 25; 28, 31)[76].

HISTORIA RECOGNOSCIBLE EN LOS EVANGELIOS: VISIÓN "HUMANA" DE LA VIDA DE CRISTO.

Los recuerdos de aquel Jesús terrestre, centros de interés para la comunidad, no debían quedar necesariamente irrecognoscibles por haberse posado sobre ellos la fe. Interpretar la historia no es falsearla. Reflexionar sobre un suceso, para sacar de él toda su significación, es una ma-

---

[76] "El interés esencial de la fe es precisamente referir fielmente y transmitir los hechos y dichos de Jesús, siendo éstos precisamente el objeto de la misma... La predicación con todo tiene *un fin fundamentalmente "histórico-biográfico"* en cuanto que tiende a conservar los hechos relativos a la vida de una persona, Jesús, los hechos de su existencia y de su actividad, al mismo tiempo que de su doctrina", A. BEA, *La historicidad...* 12 y 18. Basta leer los discursos de los Hechos, tantas veces citados. Cf L. J. MCGINLEY, *Form-criticism of Synoptic Healing Narratives,* 154; P. ROSSANO, *Da Gesù ai Vangeli,* en *Intr. Moraldi-Lyonnet,* IV 58; L. JOHNSTONE, *Where do we stop? or the Limits of Form-Criticism ClerR* 47 (1962) 394; A. M. RAMSAY, *The Gospel and the Gospels,* en *StudEv* 40-41. Este último autor, sin pretender identificarse con los liberales sicólogos del siglo pasado, deduce que la comunidad tenía interés aun por el orden de los hechos y por la persona del Señor "as he was", incluso sicológicamente. Si es verdad que no se han conservado en los evangelios datos suficientes para un estudio sicológico-científico de Cristo, también lo es que muchos de los rasgos que aparecen, p. ej. en las tentaciones, traición de Judas, agonía, etc., no pudieron ser creados por la comunidad o por los apóstoles, que se hubieran creado con ello serias dificultades, cf. X. LÉON-DUFOUR, *a. c. DBS* 6 (1960) 1483.

nera de afirmarlo [77]. La afirmación teológica: "discurrió por todas partes derramando bienes y sanando a todos los caídos en poder del diablo, porque Dios estaba con él" (Act 10, 38)[78], puede ser una manera de testimoniar el poder taumatúrgico (en sentido etimológico de obrador de prodigios) de Cristo. Como la expresión: "Cristo murió por nuestros pecados", puede incluir un testimonio de su muerte histórica.

Que este sea el caso de los recuerdos conservados por los apóstoles y tradición evangélica sobre el Jesús anterior al domingo de Pascua, se puede probar.

Vale, en primer lugar, por lo menos como presunción, todo lo dicho en el capítulo anterior sobre el carácter de "apóstol" y de la comunidad. El valor de los "testigos oculares" no puede perecer, *sin verdaderas pruebas*, porque su testimonio incluya una fe; menos, si es una fe esencialmente histórica. ¿Por qué vamos a negar a los apóstoles lo que concedemos a otros discípulos de su clase?

---

77 "¿Qué hemos de decir del valor histórico del cuarto evangelio? Poco, ciertamente, si consideramos que histórico es el hecho desnudo, pero mucho si creemos que la interpretación es una forma válida de escribir historia, y que el trabajo del evangelista es una interpretación legítima", V. TAYLOR, *The Life and Ministry of Jesus* (London 1955 repr.) 23, Cf lo mismo, aplicado al evangelio en general, J. DELORME, *Le Problème et le Mystère de Jésus*, *AmCl* 70 (1960) 501; P. FANNON, *Can We Know Jesus?*, *Scrip* 13 (1961) 44-51; R. SCHNACKENBURG, *a. c.* *ZKT* 85 (1963) 28, X. LÉON-DUFOUR, *DBS* 6 (1960) 1479: "hay que mostrar que la fe no es negadora sino portadora de la historia..." y en 1481: "los hechos del reparto de vestiduras, bebida... aunque se traigan a la luz de la fe no pierden su valor histórico".

78 Los términos "discurrir", "hacer el bien" y "sanar" responden a la tendencia de Lucas de ver en los milagros de Jesús el testimonio de la era salvífica comenzada ya en la persona de Jesús, U. WILCKENS, *a. c.* *ZNW* 49 (1958) 233. Cf los elementos que considera como históricos H.-W. BARTSCH, *Das historische Problem des Lebens Jesu*, *TheolExistenzheute* 78 (1960).

No simplemente por el hecho de ser creyentes y de haber interpretado, a la luz de la fe, unos hechos de los que pueden tener certeza histórica, que ha sido la que les ha impulsado a la fe. El historiador moderno puede sentirse científico y objetivo al reconstruir los hechos desnudos, excluída toda interpretación fideísta, y, desde luego, la intervención divina extraordinaria, inaprehensible *como tal* por medios históricos [79]. Pero si determinados hechos o historias singulares estuvieran, por hipótesis, tan impregnados de teología que fueran a la vez teología (p. ej., la encarnación del Verbo), lo teológico pertenecería esencialmente a lo histórico, la llamada interpretación fideísta sería la única historia completa [80]. El historiador, como tal, debería explicar la implicación de la teología en la historia, aunque no llevara hasta el término la conclusión que humanamente se impondría. Si la resurrección de Jesús fuera un hecho histórico, el testimonio de un incrédulo sobre ella sería probablemente menos objetivo que el del creyente. Este no viciaría los datos de su testimonio por considerar la resurrección garantía de la mesianidad o divinidad de Jesús. El incrédulo, en algún momento de su discurso, consciente o inconscientemente, admitiría o valoraría incorrectamente datos o interpretaciones. Si el testimonio de los apóstoles sobre el Jesús histórico resulta inválido por haber creído en su divinidad ¿por qué sería fehaciente el de un Filón o Flavio Josefo que la negaban?

---

79 Cf A. Wikgren, *Biography and Christology in the Gospels,* en *StudEv* 118.

80 Cuando hablo en este párrafo de cómo la historia conduce o debe llevar a la fe, me refiero —según lo expuesto en la nota— a lo que en términos de escuela se llaman "motivos de credibilidad", por los que se me hace creíble una interpretación sobre los hechos y persona de Jesucristo, pero sin constituir aún el acto de fe ni obligarme a él.

Ante un hecho singular que exige una interpretación, tan personal y subjetiva puede ser la actitud del creyente como la del incrédulo. Los datos históricos deben explicar el paso de la actitud ordinaria humana a la fe o incredulidad respecto a una persona como Jesús de Nazaret [81].

Además, el testimonio de los testigos oculares muestra señales que presumen que su visión histórica no quedó sustancialmente modificada por la fe.

No sólo en los evangelios, incluso en los trozos de predicación apostólica conservados en los Hechos, en muchos de ellos, ese Jesús en quien ya se cree, recordado en su vida terrena, no es "el Señor", ni "el Salvador", ni "el Cristo", continúa siendo "Jesús de Nazaret", o simplemente "Jesús", con el mismo nombre con el que le conocían sus compatriotas (cf Act 2, 22; 3, 6; 4,10; 6,14; 10,38).

---

[81] Cf. A. Wikgren, *l. c.* "Hay que acabar con la oposición superficial que tantos críticos establecen, a veces inconscientemente, entre historia y teología, hecho e interpretación. El más simple de los hechos históricos es un hecho humano, por tanto espiritual... Cuando una historia está impregnada de teología, como la del cristianismo primitivo, el historiador debe renunciar a descubrir una fuente neutra (no lo son ni Josefo ni Tácito) y no puede excluir el testimonio de los teólogos. El Nuevo Testamento en su conjunto plantea el problema. El historiador debe tratar de explicar, a su nivel, la implicación de la teología en la historia", J. Delorme, *a. c. AmCl* 70 (1960) 505. "La postura sabia consiste en... conservar continuamente en la cabeza los aspectos históricos y teológicos de la persona de Cristo, especialmente si creemos que Jesús acarició sus propias ideas sobre su persona y misión. No podemos ver al Jesús histórico si cerramos los ojos al Cristo de la fe; no vemos al Cristo de la fe si no es a la luz del Jesús de la historia. Por eso, procede considerar, no sólo qué relaciones se pueden concluir de los textos, sino hasta qué punto coinciden o no con los aspectos religiosos y teológicos de su persona. Es empresa difícil, siempre expuesta a peligros de perversión, pero que no se puede despreciar sino a costa de la verdad", V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus,* 36; cf. P. Fannon, *a. c. Scrip* 13 (1961) 48.

Se da una interpretación teológica, es verdad, de muchos de sus hechos, pero no se olvidan otras más humanas o simplemente históricas. Por ejemplo, la dada por los enemigos de Cristo a sus milagros: "en nombre del príncipe de los demonios arroja éste los demonios" (Mc 3, 32). Una frase así no la crea la comunidad cristiana. Y por lo menos, supone en la vida de Cristo la existencia de hechos prodigiosos, que llamaron la atención de sus contemporáneos, y que cada cual interpretaba a su manera. De la misma manera acerca de la pasión y muerte de Cristo. El significado teológico no ha excluído de la narración las causas "humanas", históricas, con gran apariencia de verosimilitud, de aquella muerte redentora según el plan salvífico de Dios. Estas no rompen de repente en la cruz; avanzan amenazadoras desde el primer choque de Jesús con sus adversarios. La predicación apostólica se ha visto obligada a consignar esta explicación "humana" de la muerte de Cristo, quizá en vista de los cristianos del paganismo. Lo ha hecho detalladamente al acercarse el desenlace. La muerte de Jesús no fue un accidente fortuito, sino el resultado, humanamente previsible, de unos años de lucha. La tradición conservó el epílogo y lo sustancial de los episodios de la tragedia [82]. En realidad, toda la vida de Jesús estuvo sujeta a diversas interpretaciones. La tradición evangélica recoge varias de ellas, distintas de la suya propia, o de los mismos apóstoles antes de la resurrección: unos decían que "era Juan Bautista resucitado... otros que Elías... otros que un profeta de los antiguos..." (Mc 6,14-15; 8,27-28 y par.). Más tarde,

---

[82] Cf. F. Mussner, *a. c. BZ* 1 (1957) 232. W. Beilner, *Christus und die Pharisäer* (Wien 1961), expone las raíces, el comienzo y proceso de la disputa entre Cristo y los fariseos, que había de llevar a aquél a la cruz.

los evangelios apócrifos, no satisfechos con la interpretación evangélica, intentarán otras con un interés demasiado curioso sobre la vida de Jesús, que les llevará a reconstrucciones artificiales [83].

HACIA LAS "PALABRAS" Y "HECHOS" DE JESUCRISTO.

La presunción está, pues, a favor de la fidelidad histórica del testimonio apostólico y evangélico. ¿Cómo dar el paso de la presunción a la certeza? [84]

Hoy estamos en condiciones muy ventajosas para hacerlo. El optimismo nace, en parte, de allí de donde surgió

---

[83] Cf J. R. GEISELMANN, *Jesus der Christus. Die Urform des apostolischen Kerygma als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus* (Stuttgart 1951); F. MUSSNER, *a. c.* 241-242. H. WENZ, *Mythos oder historisch zeichenhaftes Heilsgeschehen?* *TZ* 18 (1962) 419-432, pone de relieve no sólo cómo las apariciones y milagros de Jesús fueron y son capaces de varias interpretaciones, sino aun su mismo trato con los pecadores y su vida toda.

[84] La consistencia de la obra, por sí misma, no pasaría nunca de la "presunción" a favor de la historicidad. Lo mismo los datos y ambiente históricos, por sí mismos, no llegarían a más. Prescindiendo del problema teórico de si la narración humana, por naturaleza, mientras no haga constar lo contrario, es o no histórica, basta recordar gran número de las novelas modernas o de historias noveladas. Otra cosa sería si se llegara a probar la carencia total de ese género literario entre los antiguos orientales. Mucho más completa y útil es la consideración de la llamada "verticalidad" y "horizontalidad" de los evangelios. Horizontalmente éstos coinciden en una serie de datos con otros documentos históricos profanos garantizados como tales. Sin otros argumentos positivos no es razonable negarles la veracidad, si esos mismos autores atribuyen a Cristo palabras en desacuerdo con la mentalidad reinante, o hechos que rompen verticalmente aquel paralelismo horizontal, como propios de una personalidad transcendente (Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Les évangiles et l'histoire,* en *IB* II 322 ss.).

el peligro. [85]. Pero tenemos que renunciar desde el principio a fáciles soluciones globales. Ni el origen ni carácter literario de los evangelios, expuestos hasta ahora, nos pueden dispensar de un examen detenido de cada pasaje o perícopa, por separado y en el conjunto de la tradición. Sería además imperdonable, por desconocimiento de los sistemas literarios antiguos y, en particular, israelitas, equiparar a priori, en orden a la historicidad, el episodio de los "reyes magos", el de la sinagoga nazaretana o el de la "higuera seca". Tampoco podemos aspirar a conseguir el mismo grado de certeza para la exactitud histórica de los detalles en los pasajes examinados. La historia es siempre la ciencia de las aproximaciones sucesivas [86]. Ni desprecio por los pasajes que nos obliguen a quedarnos a mayor distancia, ni afán desmedido por alcanzar lo que tal vez no podamos nunca. Los esfuerzos no habrán sido inútiles. Y la historia no es la única lección de la Sagrada Escritura.

Dar principios particulares resulta difícil. Cada uno los aplica según su intuición y perspicacia crítica. M. Goguel insiste, p. ej., en las actitudes, atribuídas a Jesús, distintas y aun irreconciliables con las de la comunidad primitiva. Esa diversidad garantizaría su origen, poniéndonos

---

[85] "de por sí la Formgeschichte no conduce a la negación de la historicidad de Jesús de Nazaret. Al contrario, correctamente practicada, lleva a Jesús de Nazaret", X. LÉON-DUFOUR, *a. c.* *BCE* 5 (1961) 357; J. J. WEBER, *Orientaciones actuales*... p. 13 ss. señala lo que el método de la F. G. tiene de aceptable.

[86] Cf P. ALTHAUS, *a. c.* 303. Aquí se pueden aplicar las observaciones que recoge el Cardenal Bea de la sicología moderna sobre la imperfección, o mejor, incomplección de la observación humana. El no especializado llega a sorprender únicamente un diez por ciento de la realidad, y el especializado un treinta y seis por ciento (cf. A. BEA, *Historicidad*... 38ss).

muy probablemente ante datos históricos [87]. Así resulta muy difícil dudar de la historicidad de figuras evangélicas, que crearon verdaderos compromisos a los primeros apologetas. Piénsese en la grandeza del Bautista, sus concepciones mesiánicas y ascéticas, y su escuela en la Iglesia primitiva (cf Mt 3, 1-12; Act 18, 25; Jn 1, 6ss) [88]. R. Schnackenburg señala, a manera de ejemplos, elementos de crítica sobre los que se ha de trabajar: la misma diversidad de los evangelios, la arqueología, filología, etc. Se puede decir que son las mismas normas dadas por Pío XII en su "Divino afflante Spiritu" [89]. Principios, criterios, elementos de trabajo que entran en métodos sistemáticos como el de la *Redaktionsgeschichte* ("historia de la redacción"); consiste en llegar a través de la historia de las tradiciones y su evolución, al primer núcleo literario, probando de paso el grado de historicidad de aquellas.

En bastantes pasajes la historia evangélica ha quedado mucho más críticamente comprobada estos últimos años, gracias a estos métodos modernos.

Los servicios de la arqueología son tan preciosos para el Nuevo Testamento como para el Antiguo. Pero las conclusiones no deben sobrepasar nunca la extensión de la prueba. Por ejemplo, el hallazgo en Jerusalén de la piscina de Betzata ha confirmado en este punto la narración de Juan (5, 2) contra sus críticos racionalistas. Para és-

---

[87] *Jésus,* 150.

[88] Esta figura del Bautista "constituye ciertamente un insuperable tropiezo para toda interpretación puramente mitológica de Cristo", A. Wikgren, *a. c.* en *StudEv* 124.

[89] *a. c. Cath* 13 (1959) 16; cf L. Johnston, *a. c. ClerR* 47 (1962) 385-396: comparación con otras literaturas; carácter del pasaje en sí mismo; "Sitz im Leben". Todo concluye en una presunción a favor de la historicidad, pero no que se pruebe el hecho y menos cada detalle.

tos resultaba inverosímil una piscina con cinco pórticos. La arqueología ha demostrado la existencia de una piscina rectangular, por tanto con cuatro pórticos, más un quinto transversal que la dividía en dos. El más teólogo de los evangelistas ha conservado la precisión histórica. Sin embargo, la historicidad de todo el pasaje de la curación del tullido (descenso del angel, etc.), no queda probada por la de ese detalle [90].

Casi todos los autores conceden que los evangelios no transcriben en la mayoría de los casos las palabras textuales de Jesucristo [91]. Pero el mismo Pablo, que no las

---

90 Cf VINCENT - ABEL, *Jérusalem* II 609-698; J. JEREMIAS, *Die Wiederentdeckung von Bethesda* (Gottingen 1949) (*RB* 57 [1950] 467); E. J. VARDAMAN, *The Pool of Bethesda, BibTransl* 14 (1963) 27-29, prefiere la lectura Bethzatha, conforme al dual Beth-Esdatain, del rollo de cobre de 3Q. Lo mismo se puede aplicar a la identificación, más discutida, del Lithostrotos; cf M. - A. de SION, *La Forteresse Antonia à Jérusalem et la question du Prétoire* (Jérusalem-Paris 1955) (H. SENES, *Bi* 38 [1957] 358-363; B. RIGAUX, *RHR* 52 [1957] 506-510); las opiniones anteriores encontradas de L. - H. VINCENT, *L'Antonia et le Prétoire, RB* 42 (1933) 83-113, y F. - M. ABEL, en VINCENT-ABEL, *Jérusalem* II 562ss; M. SAÑUDO REVUELTA, *La localización del Pretorio, EstBib* 20 (1961) 261-317. Sobre otros puntos arqueológicos particulares, puede verse, E. TESTA, *Betleme e la grotta della Natività, BibOr* 1 (1959) 78-81; *Nazaret al tempo di Cristo e la casa della Madonna, BibOr* 1 (1959) 41-44; L. - H. VINCENT, *Puits de Jacob ou de la Samaritaine, RB* 58 (1965) 547-567. Sobre el valor de la arqueología, en general, para el N. T. cf. M. F. UNGER, *The Role of Archaeology in the New Testament, BS* 116 (1959) 145-155.

91 Tiene razón el Cardenal Bea: "A veces se oye la afirmación que no todas las palabras que los Evangelios atribuyen a Jesús, pueden ser consideradas como suyas. Ahora bien, quien examina esta afirmación atentamente, se percata de las muchas distinciones que hay que hacer. Si quiere decir que no todas las palabras que se refieren en el Evangelio como dichas por Jesús, fueron *textualmente* así dichas por El, nada de nuevo afirma" (*La historicidad...* 54-5), pero tal vez no se haya sacado siempre todas las consecuencias de esta verdad, o se haya pro-

oyó de boca del Maestro, guarda su recuerdo y las distingue con precisión de las suyas propias (1 Cor 7, 10.12). Nada extraño tiene que autores modernos crean poder reconstruir el tenor original de algunas, partiendo de los textos evangélicos [92]. Valga un ejemplo. Parece cierto que en los distintos evangelios se trata de una única oración del "Padrenuestro". ¿Pronunció Jesucristo: "Padre nuestro (que estás) en los cielos" (Mt 6, 9) o "Padre" a secas? (Lc 11, 2). El sabor palestinense y bíblico de la expresión "en los cielos" parece decisivo en favor de Mateo y Marcos. Lucas supondría una cristianización ulterior de la fórmula [93]. En cambio, parece también cierto que Jesús, dirigiéndose a su Padre, haya dicho "Abba!": "¡Padre!". En un estilo, inusitado en su tiempo, daba a entender su relación personal con El [94]. Las palabras de Jesús sobre la "señal de Jonás" nos han llegado a través de San Mateo y

---

cedido, en la práctica, muchas veces, como si nos constara de tales palabras textualmente.

92 H. SCHÜRMANN, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten*, *BZ* 2 (1958) 54-84, da algunas normas prácticas y convincentes para descubrir las palabras de Cristo: cuando el misterio, el trabajo y la revelación se manifiestan en ellas, con características de estilo: extraño e inusitado, solemne y suave; lleno de sentido que exige gran atención, sentido escatológico, autoritativo y exigiendo respuesta. Cf. además nota 94.

93 J. ALONSO DIAZ, *El problema literario del Padre Nuestro*, *EstBib* 18 (1959) 68-9; X. LÉON-DUFOUR, *a. c. BCE* 5 (1961) 349. Sostiene la opinión contraria B. VAN IERSEL, *Das Vaterunser*, *HLa* 13 (1960) 55-9, 65-9; pero el argumento del lenguaje personal al Padre no parece válido, ya que se trata de una oración para los discípulos; cf. H. VAN DEN BUSSCHE, *Het Onze Vader* *CollBG* 5 (1959) 289-335, 467-495; J. JEREMIAS, *The Lord's Prayer in Modern Research*, *ExpT* 71 (1960) 141-6; J. BLENKINSOPP, *Apropos of the Lord's Prayer*, *HeyJ* 3 (1962) 52-3.

94 Cf J. JEREMIAS, *Kennzeichen der 'ipsissima vox Jesu'*, en *SynopStud*, Alfred Wikenhauser zu 70. Geburtstag von Freunden, Kollegen u. Schülern dargebracht (München 1953) 86-93; H.

S. Lucas. Pero de manera bastante diferente. Según Lucas, Jesús promete a los judíos incrédulos una señal del juicio de Dios: la aparición del Hijo del hombre, como lo fue Jonás para los ninivitas (Lc 11, 29-32). En S. Mateo se comparan los tres días de Jonás en el vientre del cetáceo y los de Jesús en el seno de la tierra (Mt 12, 38-42). En estos versos, que faltan en Lucas, la resurrección es señal de amenaza para los incrédulos y de salvación para los fieles. Lucas representaría las palabras originales; Mateo una interpretación posterior [95].

SCHNEIDER, *Die Echtheit der überlieferten Jesus Worte, BiKi* 14 (1959) 77-8.

[95] A. VÖGTLE, *Der Spruch von Jonaszeichen*, en *SynopStud* 230-277; cf J. HOWTON, *The Sign of Jonah, ScotJT* 15 (1962) 288-304, quien expone dos posibilidades para explicar el texto, al parecer híbrido, de Mateo. Cf. estudios semejantes, p. ej., sobre las bienaventuranzas, J. DUPONT, *Les Béatitudes* I² (Bruges-Louvain 1958) (cf. nota 15 del cap. anterior); sobre las parábolas, J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*⁴ (Göttingen 1956); E. LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung* (Göttingen 1961).

La discutida escena de Cesarea, ha dado lugar recientemente a copiosa literatura, sobre todo a raíz del libro de O. CULLMANN, *Petrus Jünger - Apostel - Martyrer* (Zürich 1952). Cf. A. VÖGTLE, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung, BZ* 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103; J. RIEDL, *Reflexiones sobre la historia de las formas y la redacción de la promesa del Primado de Cristo (Mt 16, 17ss), RBiCalz* 23 (1961) 61-73; E. F. SUTCLIFFE, *St. Peter's Double Confession in Mt 16, 16-19*, HeyJ 3 (1962) 31-41; J.-J. WEBER, *"Tu es Petrus". Notes exégétiques, AmCl* 72 (1962) 113-119 (= *BullEcclDiocStrasbourg* 80 [1961] 541-560; *SolTeol* 1 [1962] 5-12); B. ALFRINK, *Lettre-préface. Dedication, Bi* 43 (1962) 258-9. Según este importante documento, negar que la institución del primado se remonta al mismo Cristo chocaría tan manifiestamente con la fe de la Iglesia, que difícilmente se puede admitir que un exegeta católico llegue a tal conclusión. Es cosa distinta, si se pretende que la formulación adoptada no reproduce en todo las palabras cambiadas entre Cristo y Pedro, y que refleja el influjo de una época posterior, o que el v. 17: "bienaventurado eres Simón..." fue pronunciado en otra ocasión.

El crítico moderno se debe adentrar también en el ambiente de lo maravilloso que rodea a Jesucristo en los evangelios. Son testimonios de creyentes, que han centrado en el Maestro toda una larga historia de fe en la acción de Dios en el mundo y sobre todo en Israel: toda la historia de fe del Antiguo Testamento desembocando en el Nuevo. Son además testimonios de personas sencillas, sin nuestras exigencias críticas. ¿Se puede todavía alcanzar a través de esos testimonios la realidad histórica con su significado? [96].

Por el método de la "*Formgeschichte*" se ha llegado a la conclusión de que las narraciones sobre los milagros son bastante anteriores a la composición de los evangelios. Su antigüedad se remonta a los testigos oculares de la vida de Jesús. Las narraciones sorprenden por su naturalidad. Su número no es tan notable como a veces se supone: unos treinta y cinco en toda la vida pública. (Los resúmenes y frases generales tienen un valor muy limitado dentro de la expresión oriental y composición evangélica). A pesar de su variedad, faltan los grandes espectáculos cósmicos —nada semejante a las maravillas del Exodo—, lo que explica las peticiones de señales en el cielo (Mc 8,11; Mt 12,38; Jn 6,30.31). El estilo carece de énfasis, sin traicionar jamás una pretendida sencillez. Los milagros que hubieran inventado los contemporáneos y seguidores de Jesús hubieran sido, muchas veces,

---

Acerca del problema, aquí implicado, de la inspiración e inerrancia, cf P. Benoit, *Note complémentaire sur l'Inspiration, RB* 63 (1956) 416-422; *Les analogies de l'inspiration, SacPag* I 94ss; J. Coppens, *L'inspiration et l'inerrance bibliques, ETL* 33 (1957) 50 ss, y epígrafe final de este capítulo.

[96] En las líneas siguientes del texto resumo las ideas de A. George, *Les miracles de Jésus. Les données de l'exégèse actuelle pour l'apologétique, BCE* 5 (1961) 387-403, espec. 394ss.

de otro género. Ni los testigios de los hechos, incrédulos ante Jesús, ni la tradición judía posterior, negó la realización de "prodigios" [97]. La fe, por fin, de los discípulos en el hecho de la resurrección de su Maestro, tan lenta a primera vista, fue demasiado rápida, de no haber tenido éstos pruebas previas de la existencia de un poder taumatúrgico en Jesús. Tampoco estas consideraciones generales eximen de un estudio particular de cada escena, que no podemos ya aceptar como histórica en todos sus detalles Tampoco lograremos siempre distinguir con certeza, si se trata realmente de "milagros" que suponen una ruptura de las leyes físicas (milagros de primer orden o "quoad se"), o una coincidencia extraordinaria de circunstancias y leyes naturales (milagros "quoad modum"). Pero no es menos cierto, que algunas dificultades contra su historicidad nacen de nuestra mentalidad occidental, ajena muchas veces a las preocupaciones y arte narrativo israelita, tan frecuentemente simbólico [98]. Tal, p. ej., el singular hecho de los puercos de Gerasa, probablemente una lección práctica sobre la ceguera de los incrédulos que prefieren los animales impuros a Jesús [99], o quizá una interpretación popular de los discípulos sobre el espanto producido en la piara por la última crisis del curado [100].

---

[97] *Sabbat, Tosephta* 11, 15 *Talmud Bab* 104 b, *Sanh* 43 a 107 b; *Sota* 47a; JUSTINO, *Dial* 69, 7.

[98] Cf. los nombres clásicos de J. Wellhausen, H. Gunkel, etc. y entre los modernos, R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* 224-5, 256, W. L. KNOX, *The sources of the synoptic Gospels* I (Cambridge 1953) 29-41; T. A. BURKILL, *Concerning Mk 5, 7 and 5, 18-20, StudT* 11 (1957) 15-166.

[99] Cr E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*^{5} (KHKNT) (Göttingen 1957) 99.

[100] Así los comentaristas H. J. HOLTZMANN, J. WEIS, A. LOISY, V. TAYLOR, W. GRUNDMANN; en cambio, otros muchos, también acatólicos, se oponen a esta "racionalización" del episodio.

JUSTIFICACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN EVANGÉLICA: VIDA Y MUERTE DE JESÚS.

La verdadera historicidad de los hechos maravillosos de Jesús exige una interpretación. De los testigos oculares, unos, las autoridades oficiales con otros del pueblo, los atribuyen a Beelzebul (Mc 3,22; Mt 9,34; 10,25). Jesús no responde a su idea sobre la religión ni a sus esperanzas mesiánicas (Jn 5,18; 7,23; 9,16.24) Para los apóstoles aquellos hechos son "señales" de salvación, "obras" de Dios, que deben conducir de la maravilla material a su profundo sentido teológico en la persona de Jesús (Jn 6,9; 20,30.1; cf también Mc 2,9.10; 6, 42 etc.)[101]. Una previa autenticidad de esta interpretación será su coincidencia con la dada por el mismo Jesús[102]. Esta aparece más en sus obras que en sus palabras. En primer lugar, la reserva de Jesús, testimoniada indudablemente por los textos, es a la vez garantía de los milagros y clave del significado pretendido por Jesucristo. Re-

---

[101] J.-P. CHARLIER, *La notion de signe* (σημεῖον) *dans le IVe. Évangile, RSPT* 43 (1959) 434-448; D. MOLLAT, *Le semeion johannique, SacPag* II 209-218, K. H. RENGSTORF, σημεῖον, *TWNT* 7 (1961) 241-257.

[102] Una vez más, no basta tomar de los textos evangélicos, lo que éstos dicen ser la intención de Jesús. Se requiere, como siempre, la crítica previa, para asegurarnos de que no se trata de una proyección posterior, una construcción basada únicamente en la fe. BULTMANN se pregunta: "¿Por qué no puede limitarse la predicación apostólica a repetir sencillamente el anuncio difundido por Jesús? ¿Por qué debía, además, o mejor en primer lugar, exigir la fe en él, como en el venidero Hijo del hombre, que el Jesús histórico no pretendió?", *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg 1960) 23. En estas palabras está planteado con toda claridad el problema. Cf. G. BORNKAMM, *Geschichte und Glaube im Neuen Testament, EvT* 22 (1962) 11-12.

husa todo milagro por cierta coacción (cf Mt 4, 5-7; 12, 38. 39; 16, 4; Lc 4, 23; 23, 8-9); los oculta en ocasiones a una muchedumbre tan ávida de lo maravilloso como incapaz de su sentido íntimo (Mc 1, 44; 5, 37-43; 7, 33-36; 8, 23-26...); constata la ineficacia de los mismos en Corozaín y Betsaida (Mt 11, 21-24) y, al admitir prodigios de falsos profetas (Mc 13, 22-23; Mt 7, 23), exige un esfuerzo de discernimiento basado en el mensaje predicado. El, Jesús, desprecia el entusiasmo fácil que suscitan sus milagros, para dar todo su valor a la Palabra de Dios. Los milagros la recomiendan, porque en sí misma es difícil, hasta entorpecer a veces la comprensión misma del milagro. Los milagros testifican la misión de Jesús, la llegada del "Reino de Dios" (Lc 4, 21; Mt 11, 2-7). Han existido taumaturgos mayores en Israel; Jesucristo ha exigido lo que nadie: fe en su persona (Mt 13, 58; Mc 6, 6; la dificultad garantiza la autenticidad de estos textos; Jn 10, 37-38; 9,36-38). Exigencia que sólo será plenamente comprendida en Pascua [103].

Esta interpretación de Jesús sobre sus mismos milagros nos lleva de lleno al problema de su conciencia mesiánica. Esta se revela, sobre todo, en su concepción de la propia muerte [104].

Hoy nadie duda de que los apóstoles, en su kerygma primitivo transmitido por los evangelios, anunciaron co-

---

[103] Cf. J. Duplacy, *D'où vient l'importance centrale de la foi dans le Nouveau Testament?*, *SacPag* II 430-439: la fe es el núcleo central de la actitud de los apóstoles que se remonta al mismo Cristo; A. George, *a. c.*, *BCE* 5 (1961) 394-8, 400; P. Grelot, *Sens Chrétien...* 262.

[104] H. Riesenfeld, *a. c.* en *StudEv* 63-4, reconoce que éste es el punto central de los evangelios; si Cristo tuvo conciencia de su mesianidad nada extraño tiene que, portador de una revelación, encargase su transmisión.

mo un *hecho* fundamental la muerte de Jesucristo. Tampoco se duda de que realmente murió en cruz [105]. Hemos visto anteriormente que la Iglesia interpretó desde el principio la muerte de Cristo como redentora. La legitimidad de esta interpretación exige coincida ésta con la que Jesucristo dio de antemano sobre su propia muerte, y que éste no fuera víctima de una ilusión o engaño.

La tradición evangélica nos ha conservado el camino "natural" de Cristo hacia la cruz, aunque no lo podamos seguir cronológicamente, ni en una sucesión ordenada de todos los episodios que se narran. Por este camino llegamos a una cruz que exteriormente no se diferencia de la de los dos ladrones. Los apóstoles la diferenciaron, no sólo bajo el punto de vista de justicia "humana". La de Jesús era muerte expiatoria, cumplimiento de la prevista para el "Siervo de Yahweh". Jesús previó, aun humanamente, su muerte; lo mismo que sus discípulos (Jn 11, 16) y el pueblo (Jn 7, 25). Su situación quedó muy pronto definida frente a los jefes de la religión y del pueblo. El tiempo no hizo sino agravarla cada vez más. Aun humanamente Cristo hubiera podido predecir su muerte violenta sin necesidad de milagro. El recurso a las predicciones de Jesús sobre su muerte, según las conservan los evangelios, para estudiar el sentido que Jesucristo daba a su cruz, tiene además otras dificultades [106].

---

105 Prescindimos de las teorías del siglo pasado sobre la muerte aparente de Cristo.

106 Bultmann tiene razón al preguntarse: "Que la cruz de Cristo tiene este sentido [salvífico] ¿no depende precisamente de que es la cruz de *Cristo*? ¿Hay que estar persuadido de antemano de la importancia de Cristo, hay que creer en Cristo, antes de poder creer en la significación de su Cruz?" (*KM* I³ 43). El problema está en el origen de esa fe que va a hacer, con derecho, de la cruz de Jesús la cruz de Cristo.

Es evidente, en primer lugar, que semejantes predicciones fueron referidas por los apóstoles y consignadas en los evangelios después de su realización. Y es más que probable que la tradición presinóptica sobre la pasión y muerte de Cristo influyó en la redacción de sus predicciones. El análisis literario confirma lo que se podía temer desde el principio. Por ejemplo, dejando otras predicciones menos salientes (Mc 2,18-20; 10,35-45; Lc 13, 31-33) y dos de las tres más explícitas (Mt 16,21-23; Mc 8,31-33; Lc 9,22; Mt 17,22-23; Mc 9,30-32; Lc 14,45; Mt 20,17-19; Mc 10,32-34; Lc 18,31-34) [107], en la última, el hecho parece claro: "He aquí que subimos a Jerusalén (y se cumplirá todo lo escrito en la Escritura del Hijo del hombre, [Lc]) y el Hijo del hombre será entregado a los príncipes de los sacerdotes y a los escribas y le condenarán a muerte (omitido por Lc) y lo entrega-

---

Sobre el *profetismo de Jesús,* cf. V. TAYLOR, *Jesus and his sacrifice* (London 1937, repr. 1951) 79-249; P. E. DAVIES, *Jesus and the Role of Prophet, JBL* 64 (1945) 241-254; J. DANIÉLOU, *Le Christ Prophet, VieSp* 78 (1948) 154-170; J. W. JOUNG, *Jesus the Prophet, JBL* 68 (1949) 285-299; W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*[3] (Zürich 1956); J. A. T. ROBINSON, *Jesus and his Comming. The emergence of a Doctrine* (London 1957); F. GILS, *Jésus prophète d'aprés les évangiles synoptiques* (Louvain 1957); O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*[2] (Tübingen 1958) 10-49; G. FRIEDRICH, προφήτης, *TWNT* 6 (1959) 842-9; D. E. H. WHITELEY, *Christ's Foreknowledge of his Crucifixion, StudEv* 100-114; R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*[2] (Freiburg i. B. 1961) 79-88, 135-148; W. B. NEEMAN, *Jesus the Prophet, LavTP* 17 (1961) 275-296; A. GEORGE, *Les annonces prophétiques de Jésus, BCE* 5 (1961) 404-419.

[107] Sobre la paradoja que supone la primera predicción después de la confesión de Pedro, cf B. WILLAERT, *La connexion littéraire entre la première prédiction de la passion et la confession de Pierre chez les synpotiques, ETL* 32 (1956) 24-45. El A. defiende que la conexión es posterior al contexto primitivo y ajeno al histórico.

rán a los gentiles para que se burlen de él y para que le flagelen y le crucifiquen (y le matarán, [Mc, Lc]) y al tercer día resucitará" (Mt 20, 18-19). Mateo es el único que usa el verbo "crucificar" [109]. No existe la menor ambigüedad en sus palabras; al contrario, con Marcos, distingue la condenación de los judíos y la confirmación y ejecución (burlas, flagelación, cruz) de parte de los romanos [110]. No existe en todo el lenguaje profético del Antiguo Testamento una sola profecía que se le asemeje en claridad y precisión [111]. Otras profecías en boca del Señor presentan

---

[108] "No se puede discutir que el texto ha sido retocado por el evangelista o por la predicación cristiana primitiva, de la que aquél lo toma, teniendo en cuenta la historia", J. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*[4] (Regensburg 1958) 199. "Existe aquí una composición cuidadosa, y no es imposible que su precisión, tan rara en las predicciones de Jesús, sea debida al redactor del evangelio", A. GEORGE, *a. c. BCÉ* 5 (1961) 40; cf W. B. NEEMAN, *Jesus the Prophet, LavTP* 17 (1961) 293; G. BORNKAMM, *o. c.* 208; G. FRIEDRICH, *a. c.* 846; T. W. MANSON, *Jesus the Messiah* (London 1943) 128s.

[109] Es probable que en la frase, "el que quiera venir en pos de mí tome su cruz", la palabra *cruz* haya sido puesta por la comunidad, en sustitución de la original de Cristo, quizá "yugo", cf. Mt 11, 29 (A. DESCAMPS, *La morale de synoptiques,* en *Morale Chrétienne et Requêtes contemporaines* [Tournai 1954] 27-46). "Semejante hipótesis no parece sobrepasar las posibilidades, compatibles con la inspiración, de adaptación de una palabra de Jesús a la situación de los cristianos después de Pascua: tales adaptaciones están ampliamente atestiguadas en los evangelios", J. DELORME, *Porter sa croix, AmCl* 72 (1962) 46.

[110] Sobre la responsabilidad histórica en la muerte de Cristo, cf. J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*[2] (Regensburg 1955); S. ROSENBLATT, *The Crucifixion of Jesus from the Standpoint of the Pharisaic Law, JBL* 75 (1956) 315-321; T. A. BURKILL, *L'antisémitisme dans l'évangile de S. Marc, RHR* 154 (1958) 10-31; *NTS* 3 (1958 /9) 34-53; X. LÉON-DUFOUR, *a. c. DBS* 6 (1960) 1487-1491; P. WINTER, *On the Trial of Jesus* (Berlin 1961) (cf. *RB* 68 [1961] 593-9; *Bi* 43 [1962] 87-93).

[111] Es verdad que el lenguaje profético en el Antiguo Testamento era esencialmente oscuro, por ser éste todavía la fase pre-

el estilo, típicamente israelita, del *mašal,* mucho más enigmático: "Como Jonás estuvo tres días y tres noches..." [112], "Destruíd este templo, hecho por mano de hombres..." En el caso presente, Lucas comenta con una frase, repetida en otras ocasiones, pero que aquí resulta una paradoja estupenda: "Y no entendieron ni palabra, y éste era un lenguaje oscuro, y no sabían lo que les decía" (18, 34) [113].

Según la tradición evangélica, los apóstoles no esperaban ni la muerte violenta del Mesías (Mt 16, 22; Jn 12, 34), ni la resurrección de Jesús. Sólo después de ésta comprendieron el sentido de las Escrituras (Lc 24, 44-46; Jn 2, 19-22). En la primitiva comunidad, el escándalo de la muerte de Cristo, no lo causaba la muerte en sí, sino la cruz. Si la crucifixión aparecía como prevista y querida por Dios —como era verdad— en una predicción histórica, que en realidad la contenía, aunque no de palabra, el escándalo perdería mucho de fuerza. Lo mismo se diga de ciertos detalles humillantes de la pasión: burlas, flagelación, etc. El método apologético no parece merecería re-

---

paratoria antes de la llegada de los últimos tiempos y realización del misterio de Cristo. Pero también durante la vida de Cristo estaba éste sin consumarse, y aunque Cristo, en contraposición a los profetas, conociera con exactitud los acontecimientos futuros, el lenguaje profético tenía su estilo propio, de acuerdo con su carácter apologético, que Cristo usó en otras ocasiones. (Cf. P. GRELOT, *Sens chrétien* ... 389ss 420).

112 Cf Jn 8, 27. A. VOGTLE, *a. c.* (nota 95), *SynopStud.* 230-277.

113 El texto parece indicar se trata de algo más que de una repugnancia entre la muerte de Jesús y la mentalidad mesiánica de los apóstoles. Dios mantuvo oculto el sentido de las palabras de Jesús, que sólo habían de comprender los apóstoles después de su realización (Lc 24, 25-27, 44-46). Cf. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*[4] (Regensburg 1960) 172; E. OSTY, *BJ*[3] (1961) 86.

proche alguno. ¿Sería temerario suponer, que la auténtica predicción de Jesucristo, más semejante al género *mašal*, fue sustituída en la tradición oral por un resumen conciso, concreto y exacto de lo más saliente de la pasión? [114].

Los mismos datos literarios impiden que, por generalizaciones infundadas, concluyamos la "creación" posterior de las predicciones en cuanto tales. Su insistencia en la tradición y, sobre todo, la vaguedad de muchas de ellas, hacen inconcebible sea todo una "ficción *post eventum*".

Precisamente en estos vaticinios, garantizados históri-

---

[114] Cf D. E. H. WHITELEY, *a. c.* en *StudEv,* quien estudia el motivo apologético y mantiene una posición razonable entre el literalismo y el escepticismo; las profecías son parte genuinas y parte "post eventum", sin que seamos capaces de trazar con seguridad una línea divisoria (p. 107), quizá Jesucristo haya profetizado su muerte en términos absolutos (p. 113), y, desde luego, sólo violentando el N. T. se pueden considerar todas las profecías de la pasión como "vaticinia post eventum" (p. 114); cf también T. W. MANSON, *Jesus the Messiah,* 128-9.

También se da el otro problema inverso, el influjo de las profecías, sobre todo del A. T., en la redacción de los acontecimientos del Nuevo. No pocas veces, la realización de las promesas está redactada según las expresiones y fórmulas proféticas, para poner más de relieve su cumplimiento. Esto es indudable, p. ej., en Mt 27, 41-43, influído por Sal 22, 8-9 (cf X. LÉON-DUFOUR, a. c. *DBS* 6 [1960] 1429s, 1471, 1481s, 1484s). Es por lo que resulta muchas veces ineficaz la apologética fácil de yuxtaponer los textos de profecías del A. T. y cumplimiento del N. T. "Estas consideraciones parecerán desalentadoras a los apologetas que desean un 'medio corto' para conducir a los hombres a la fe en Jesucristo. La verdad es que ese 'medio corto' no existe", P. GRELOT, *L'acomplissement des Écritures en Jésus-Christ, BCE* 5 (1961) 380. Además, hay que tener en cuenta el carácter ambiguo de la gran parte de las profecías del A. T., con aspecto predominantemente material, que inspiró la frase de Pascal: "Dans ce promesses-là, chacun trouve ce qu'il a dans le coeur", que explica, en parte, el misterio de la incredulidad de los judíos contemporáneos a Cristo. Cf. el problema en el art. citado, y en el mismo autor, *Sens chrétien...* 388ss.

camente (Mc 9,12; 10,45; 14,24; Lc 9,44; 12,50; 13, 22 ss), Jesús aclara su concepción sobre el Hijo del hombre a la luz de los cantos del "Siervo de Yahweh". Palabras como "dar su vida", "rescate", "por muchos" tienen gran valor significativo en la tradición bíblica [115]. Los apóstoles, con el judaísmo de su tiempo, no pensaban en un Mesías "paciente" (cf Mt 26,59; Mc 14,50; Lc 24, 31; Jn 20,19) [116]. Sin embargo, pocas semanas después, explican así la muerte de su Maestro. "¿Cómo podría un Mesías, diametralmente opuesto a las ideas de sus contemporáneos, convertirse en el kerygma de sus apóstoles, si no es porque esos mismos apóstoles experimentaron justamente tal Mesías en el plano de la historia?" [117]. La comunidad no creó esta interpretación, pues no se preocupó jamás de sintetizar esta figura de Jesús como "Sirvo de Yahweh". Se contentó con estas alusiones diseminadas, demasiado vagas para la comunidad, que no pueden tener otro origen sino el pensamiento propio de Jesús de Nazaret [118].

---

115 J. Jeremias, παῖς θεοῦ, *TWNT* 5 (1954) 709-713. Ciertamente no se trata de citas explícitas, pero es la manera típica de Jesús de aludir al A. T., cf C. K. Barret, *The Background of Mark* 10, 45, en *New Testament Essays*. Studies in Memory of T. W. Manson (Manchester 1959) 2-7. Esto es independiente del significado pascual de la última cena; sobre este punto cf J. Jeremias, *Die Abendsmahlworte Jesu*² (1949); H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht* (Munster i. W. 1953); J. Delorme, *La Cène et la Pâque dans le Nouveau Testament, LumV* 6 (1957 n. 31) 9-48.

116 La idea no estaba extendida en el judaísmo, ni en el s. I p. C, aunque parece haber algunos que ya por entonces la defendían, cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Mishnah,* II (1924) 273-299; cf. con todo las ideas de Qumran, p. ej. J. L. Price, *The Servant Motif in the Synoptic Gospels, Interpr.* 12 (1958) 28-38.

117 J. W. Duddington, *The historic Jesus, AnglTR* 43 (1961) 171-2.

118 G. Kittel, *Jesu Worte über sein Sterben, Deutsche Theologie* (1936) 166-189. X. Léon-Dufour recoge breve y detallada-

La tradición evangélica da además a Jesucristo el título: "Hijo de Dios" (cf Mc 1, 1 y las expresiones primitivas: "Señor y Cristo" Act 2, 36, "Jefe y Redentor" Act 5, 31). ¿Se lo aplicó Jesucristo? ¿Lo creyó de sí mismo? O ¿es una conclusión apostólica de la fe pascual? [119].

---

mente los dos argumentos en sus artículos en *DBS* 6 (1960) 1482-3 y *BCÉ* 5 (1961) 426-7. Refuerzan esta misma opinión, bajo otros puntos de vista, J. GIBLET, *Jésus, serviteur de Dieu, LumV* n. 36 (1958) 5-34; G. JOHNSTON, *The Servant Image in the New Testament, ThTod* 15 (1959) 321-332; L. S. MUDGE, *The Servant Lord and his Servant People, ScotJT* 12 (1959) 113-128; B. WILLAERT, *Jesus, de lijdende dienaar Gods, CollBG* 6 (1960) 163-185; R. SCHNACKENBURG, *Jesus, der leidende Gottesknecht nach den Evangelien, BiKi* 16 (1961) 6-8; T. W. MANSON, *The Servant-Messiah. A Study of the Public Ministry of Jesus* (New York 1961); J. L. PRICE, *a. c. Interpr.* 12 (1958) 28-38, rechaza las tres dificultades: origen helenístico de la interpretación, concepción no judía (testimonios de Q) y conciencia de Jesús (imposibilidad de interpretación apostólica). Por razones críticas (los cantos del S. de Y. no formaban una unidad) y porque J. C. nunca se dio ese título, niega a J. C. la conciencia de encarnarlo, J. N. SEVENSTER, *Jezus en de Ebed Jahwe, NedTTs* 13 (1958) 27-46.

119 V. A. HARVEY - S. M. OGDEN, *a. c. ZTK* 59 (1962) 84ss, no se atreven a deducir de las palabras la intención de una persona. No se trata de juzgar, en sentido moral, a una persona que vivió hace dos mil años. Otra cosa será que no dispongamos de elementos suficientes para trazar biográficamente, por falta de cronología precisa, la posible evolución del pensamiento del Rabbi o de sus manifestaciones a los discípulos. El historiador no puede excluir la posibilidad de esa evolución, y en ese sentido tenemos que renunciar a una biografía histórica. El tema general implicado aquí es el de la conciencia de Jesús. Una de las funestas consecuencias de la Form- y Traditionsgeschichte ha sido que dada por supuesta la negativa, no se ha tratado últimamente como correspondía; cf. H. RIESENFELD, *Observations of the Question of Self-Conciousness of Jesus, SvenskExegÅr* 25 (1960) 23-36. J. SCHNEIDER cree que todo el problema, respecto a la historicidad de Jesús, depende de la actitud que se tome frente a su conciencia mesiánica (cf. *Der Beitrag der Urgemeinde zur Jesusüberlieferung im Lichte der neuesten Forschung, TLZ* 87, [1962] 401-412). Para un estudio de las posiciones contrarias, sobre todo,

Nunca aparece en la tradición que Jesús se diera a sí mismo ese título y en el sentido ontológico que hoy le damos [120]. Con todo, la expresión cristiana parece arrancar del mismo Jesús. Contra la opinión de algunos críticos [121], se tiene por cierto que el título, como tal, nace de la primera comunidad de testigos palestinenses; no de una Iglesia helenizada y sometida a elementos extraños a la antigua fe [122]. Jesucristo usó la expresión familiar: "Abba". El matiz arameo es tan íntimo que ningún judío se hubiera atrevido a expresarlo refiriéndose a Dios. Por eso revela en boca de Jesús, además de su autenticidad, las relaciones

---

de E. Schweizer y W. Wrede, y la intervención de la Formgeschichte, et P. W. MEYER, *The Problem of the Messianic Self-Consciousness of Jesus, NT* 4 (1960) 122-138. Sobre el secreto mesiánico o su comunicación a los apóstoles, cf. p. ej. G. H. BOOBYER, *The Secrecy Motif in St. Mark's Gospel, NTS* 6 (1959/60) 225-235: antes de Pascua los apóstoles tuvieron una revelación limitada que no entendieron completamente.

Resumo en el texto parte del artículo del P. LÉON-DUFOUR, *Ce que Jésus a dit de lui-même, BCÉ* 5 (1961) 420-431.

120 No entramos en el delicado y complejo problema de la confesión de Pedro (cf. nota 95), ni de la respuesta de Jesús al Sanhedrin; cf C. P. CEROKE, *The Divinity of Christ in the Gospels, CBQ* 24 (1962) 125-139; P. LAMARCHE, *Le 'blasphème' de Jésus devant le Sanhédrin, RSR* 50 (1962) 74-85: se trata de blasfemia, no por declararse Mesías, sino por equivaler la frase de Jesucristo a una afirmación de su divinidad por la unión de los términos "estar sentado a la diestra del poder" y "venir sobre las nubes del cielo".

121 W. BOUSSET, *Kyrios Christos* (Göttingen 1913); M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubingen 1933) 288; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubingen 1958) 27-30.

122 J. BIENECK, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (Zurich 1951); T. W. MANSON, *Jesus, the Messiah,* 103-7; V. TAYLOR, *The Names of Jesus* (London 1953) 53-9; O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*[2] (Tübingen 1958) 276-323.

personales íntimas con su Padre [123]. En otras ocasiones, Jesús se designa indirectamente "hijo" (Mt 11, 27; Mc 12, 1; 13, 32). Se trata de textos que no reflejan la predicación primitiva sobre "Jesús, Hijo de Dios" (cf Rom 1, 3), que tampoco están en contextos de Antiguo Testamento, o con alusiones a la resurrección. Textos, por tanto, que garantizan tanto la autenticidad como el significado propio [124]. Este queda más de manifiesto por las exigencias de Jesucristo respecto a su persona. Contra toda la conducta de los mayores profetas del Antiguo Testamento, El solo exige fe en su persona y promete la salvación por la fe en su palabra y su muerte redentora. Sus actos ilustran y confirman la apelación de "hijo". La tradición evangélica que lo recoge no evita episodios escandalosos para esta concepción. Si todo hubiera sido creación de la comunidad ¿a qué incluir la escena humillante del huerto de los Olivos? En la misma narración la llamada filial y la dificultad que toca con el misterio.

Existe, pues, continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Continuidad objetiva entre dos concepciones La tradición evangélica, la Iglesia primitiva, predicó lo que Jesús pensó de sí mismo: que era el Cristo, el Siervo de Yahweh, el Hijo de Dios; que sus palabras eran la implantación del Reino de Dios [125]. ¿Existe además con-

---

[123] "En toda la literatura judía no hay un solo ejemplo en que se use '*abba*' (sin sufijo) refiriéndose a Dios... De Jesús refieren los evangelios que siempre (con excepción del lamento de la cruz Mc 15, 34) se dirigió a Dios con '*abba*' ("Padre mío")", J. JEREMIAS, *Kennzeichen der 'ipsissima vox' Jesu?* en *SynopStud.* 89.

[124] B. M. F. VAN IERSEL, *'Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung oder Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu, SNT* 3 (Leiden 1961).

[125] La continuidad en el título y significación de Mesías (Cristo) exigiría otro estudio semejante, que omitimos por bre-

tinuidad objetiva entre la concepción y la realidad, en la identificación real en una persona del Jesús de Nazaret y ese Cristo, Hijo de Dios? La conciencia de Jesús de Nazaret y la fe en Cristo de la comunidad ¿se encuentran en la realidad histórica Jesucristo, Hijo de Dios?

EL "SEMEION" DEFINITIVO DE LA RESURRECCIÓN.

No es fácil precisar hasta qué punto las palabras y obras prepascuales de Jesús llegaron a engendrar verdadera fe en sus apóstoles. Que muchas de ellas jugaron gran papel, después de Pascua, en el objeto de esa fe, lo acabamos de ver. Sin embargo, no parece menos cierto, que la tempestad de la prisión y muerte de cruz arrancó la idea central que los apóstoles se habían formado de su Maestro. Quedaban, sí, hechos notables, ahora incomprensibles, como en el aire [126]. Pero la esperanza había desaparecido (cf Mt 26,56b; Mc 14,50; Lc 24,21; Jn 20, 19). ¿Cómo unas pocas semanas más tarde anuncian aquellos mismos hombres la muerte humillante de Jesús como el

---

vedad; cf. W. C. VAN UNNIK, *Jesus the Christ*, *NTS* 8 (1961/2) 101-116; J. GIBLET, *Jesus Messie et Sauveur d'après les Évangiles Synoptiques*, *ColM* 43 (1958) 229-245, 329-345; A. KUBY, *Zur Konzeption des Markus-Evangeliums*, ZNW 49 (1958), 52-64; A. SCHWEITZER, *Le secret historique de la vie de Jésus* (= *Das Messianitäts- und Leidensghimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu)* (Paris 1961); T. W. MANSON, *The Servant-Messiah* (New York 1961); J. BLENKINSOPP, *The Hidden Messiah and His Entry into Jerusalem*, *Scrip* 13 (1961) 51-66, 81-88; *La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie*, par E. MASSAUX, P. GRELOT, etc. (Rech. Bibl. VI) (Bruges 1962).

126 ¿Cómo explicarse por ej. los milagros? ¿Tan sólo a la manera de los profetas del A. T.? (cf. Luc. 4, 25-7). Pero J. C. había exigido algo más, y apelado a ellos como justificación de sus exigencias.

sacrificio expiatorio de Cristo? Aun supuesta la interpretación prepascual del mismo Jesús, no entendida hasta después de la cruz ¿en virtud de qué no sólo la entienden sino que la creen?

Llegamos, queramos o no, al núcleo del evangelio: la fe de Pascua. ¿Cómo surgió en los apóstoles y primitiva comunidad? [127].

La pregunta carece de sentido para Bultmann, ya que para él la mitologización de las narraciones pascuales es un *presupuesto* evidente [128]: "Cómo nació la fe pascual en cada uno de los discípulos, lo han oscurecido las leyendas en la tradición, y en realidad carece de toda importancia" [129]; "El suceso pascual, en cuanto resurrección de Cristo, no es ningún suceso histórico; en cuanto suceso histórico es sólo aprehensible la *fe pascual de los primeros discípulos*" [130]; "Jesu-Cristo, el crucificado y resucitado, se encuentra, en cuanto tal, en la palabra de la predicación. Precisamente, la fe en esta Palabra es, en verdad, la fe de Pascua" [131]; "Jesús ha resucitado en la palabra de la predicación" [132]; "El discurso *(Die Rede)* de la resurrec-

---

[127] Para una bibliografía moderna sobre la resurrección, cf. C. M. MARTINI, *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti* (Anal. Greg. 104) (Roma 1959) 159-170.

[128] "Es conocido que para Bultmann la mitización de las narraciones pascuales es una suposición evidente de su teología, sobre la cual no aprovecha en absoluto reflexionar", W. KÜNNETH, *Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz* (Hamburg 1962) 203.

[129] *Theologie des Neuen Testaments,* 46.

[130] *KM* I^3 46-7.

[131] *Offenbarung und Heilsgechichte* (München 1941) 66.

[132] "Muchas veces, y la mayoría de ellas como crítica, se ha dicho que según mi interpretación del Kerygma, Jesús resucitó en el Kerygma. Acepto esa frase. Es totalmente recta, con tal que se la entienda bien... Significa que Jesús está verdaderamente presente en el Kerygma, que es su palabra la que en el Kerygma

ción de Cristo no es más que la expresión de la significación de la cruz" [133]. De la misma manera, para toda su escuela, aunque la resurrcción es el fundamento de toda la predicación salvífica [134], la realidad histórica de la resurrección no cuenta [135].

Para otros protestantes [136] y todos los católicos [137], el puente definitivo del Jesús histórico al Cristo de la fe es

---

encuentra al oyente. Si éste fuese el caso, todas las concepciones sobre el modo de ser del resucitado, todas las narraciones del sepulcro vacío y leyendas pascuales serían indiferentes, por más verdaderas que fueran en su contenido simbólico", *Das Verhältnis...* 27.

133 *Offenbarung und Heilsgeschichte,* 63.

134 Cf E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus,* ZTK 51 (1954) 141; G. Ebeling, *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie,* ZTK 56 (1959) Beih. 1: 24ss; H. Conzelmann, *Jesus von Nazareth und der Glaube an den Auferstandenen,* en *Der histor. Jesus...* 190-1.

135 G. Bornkamm, *o. c.* 195; E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus,* ZTK 53 (1956) 227; G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens* (Tübingen 1959) 74; H. Conzelmann, a. c. 196; W. Künneth, *o. c.* 194; cf. E. Schick, *Die Bemühungen in der neuren protestantischen Theologie um den Zugang zu dem Jesus der Geschichte, insbesondere zum Faktum seiner Auferstehung,* BZ 6 (1962) 265-8.

136 Cf. P. Althaus, *a. c.* 310; G. Koch, *Dominus praedicans Christum -id est Jesum praedicatum,* ZTK 57 (1960) 238-273. G. Lindeskog, *Christus Kerygma und Jesustradition,* NT 5 (1962) 149, "¿Cómo pudo el escriturista Pablo y los primeros testigos cristianos de la fe interpretar la muerte de cruz como expiación vicaria? Respuesta: Dios resucitó a Jesús de entre los muertos, mostrando así que era el Hijo de Dios, p. ej., Rom 1, 4. Este fue el *semeion* decisivo. Este dato óntico se mostrará como un hecho empírico: los discípulos vieron, reconocieron, tuvieron experiencia del resucitado... El Nuevo Testamento prueba que la resurrección fue la señal que despertó definitivamente la fe en Jesús como Hijo de Dios" (p. 155).

137 Esto es tan evidente que es superfluo aducir testimonios, cf. X. Léon-Dufour, *a. c.* DBS 6 (1960) 1480; F. Mussner, *a. c.* BZ 1 (1957) 238.

el hecho histórico de la resurrección (y Pentecostés). Este es el σημεῖον (señal) que hace comprender para siempre a los apóstoles el sentido redentor de la cruz, enseñado en vida por Jesucristo; el que decide, sin duda posible, la interpretación de los hechos prodigiosos del Maestro como *obras* de Dios; el que aclara y garantiza en la mente de los apóstoles las expresiones de Cristo sobre sus relaciones con el Padre: "A éste, que no es otro que Jesús, resucitó Dios... Con toda seguridad, pues, conozca todo Israel que Dios constituyó Señor y Mesías a este mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis" (Act 2, 32-36) [138]. Sin el hecho histórico de la resurrección, el kerygma y la fe se vaciarían: "Si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación es vacía, vacía es nuestra fe, somos sorprendidos como falsos testigos de Dios" (1 Cor 15, 14-15).

Es verdad que el *hecho mismo* de la resurrección, su acontecer *(Ereignis)* escapa a la *prueba* histórica. No hubo testigos de él [139]. En cuanto tal, es objeto de una deducción

---

[138] F. MUSSNER, *a. c. BZ* 1 (1957) 240: "Entre el Jesús histórico y yo existe una exigencia de interpretación que me dice así: Así y no de otra manera hay que entender la vida de Jesús". Es la tesis que prueba, en la segunda parte de su artículo, J. SINT, *Auferstehung Jesu in der Verkündigung der Urgemeinde*, *ZKT* 84 (1962) 129-151 (II Der Auferstandene als Messias und Herr nach der urchristlichen Verkündigung, 136-146); cf. F. - X. DURWELL, *La Resurrection de Jésus mystère de salut?* (Paris 1954); J. DUPONT, *Resucité 'le troisième jour'*, *Bi* 40 (1959) 742-761 (aclaración mesiánica, cf. Os 6, 2); G. KOCH, *a. c. ZTK* 57 (1960) 238-273.

[139] F. MUSSNER, *a. c. BZ* 1 (1957) 239. En este sentido se podría entender la frase de G. EBELING: "Entre muerte y resurrección no hay en sí nada continuo", *a. c. ZTK* 56 (1959) Beih. 1: 25, no, en el de saltar por medio de un milagro. Hay que añadir el dato histórico del sepulcro vacío; cf. W. NAUCK, *Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen*, *ZNW* 47 (1956) 243-267: no leyenda creada para probar la resurrección, ni leyenda cúltica, sino dato histórico.

filosófico-teológica. Entre dos momentos históricos, muerte y vida ulterior de una misma persona, que además predijo su resurrección, la consecuencia parece imponerse. Con todo, el hombre deberá "dar el paso" y comprometerse todo entero por un acto de su voluntad libre. En este sentido se puede decir que la resurrección supone ya la fe. El paso lo dieron ya los primeros testigos de las apariciones. Pese al carácter de éstas, a las diferencias en el cuerpo de Cristo, antes y después de su muerte, los apóstoles y la comunidad primitiva estaban persuadidos de que la resurrección había sido un hecho real [140]. La expresión griega ὤφθη "fue visto", repetida insistentemente (cuatro veces en 1 Cor 15, 5-8), no permite dudar de que querían expresar apariciones reales. En el lenguaje bíblico, ὤφθη significa que algo se hace visible como saliendo de una invisibilidad relacionada con el mundo de Dios. Jamás tiene nada que ver con visiones puramente subjetivas [141]. "El encuentro de los primeros discípulos con el resucitado era

---

140 Esto lo confiesa el mismo Bultman y su escuela: "Es verdad, el mismo Pablo quiere asegurar una vez el milagro de la resurrección como un acontecimiento histórico (1 Cor 15, 3-8). Qué fatal sea esta argumentación..." (*KM* I³ 44-45). "Cuando decimos que existe una diferencia entre el cuerpo terreno del crucificado y el cuerpo resucitado, no se debe deducir que la crucifixión haya sido histórica y la resurrección, por el contrario, antihistórica. En todo caso, no es ésta la concepción de los evangelistas y de Pablo... Juan y los sinópticos dicen... que el resucitado se presentó ante personas absolutamente determinadas, en lugares absolutamente determinados, es decir, históricamente", H. W. Wenz, *Mythos oder historisch zeichenhaftes Heilsgeschehen, TZ* 18 (1962) 421-2; cf. R. Russell, *Modern Exegesis and the Fact of Resurrection, DowR* 76 (1958) 251-4, 3 329-343.

141 K. H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu⁴* (Witen/Ruhr 1960) 48-62; Exkurs 117-127; E. Pax, *Epiphaneia* (München 1955) 160 (citado por F. Mussner, *a. c.* 239, n. 49); W. Michaelis, ὁράω, *TWNT* 5 (1954) 324-368.

para ellos un nuevo encuentro con el Jesús histórico" [142]. Cuando Jesús dice a sus apóstoles, reunidos en el cenáculo: "soy yo", "ved mis manos y mis pies, porque soy yo mismo" (ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός), el resucitado se identifica con Jesús de Nazaret [143].

Probar la objetividad de las afirmaciones apostólicas, que los apóstoles no son víctimas de una ilusión, de un fenómeno sicológico sin objeto extrasíquico, no es de este lugar [144]. Pero lo creemos meta del historiador. No sólo como cosa personal. Hay quien defiende que el historiador no debe, ni puede, llegar más allá del hecho desnudo de las apariciones, en su marco puramente sensible, no como obras de Dios (*"Handeln Gottes"*). Si no se trata de delimitar conceptos —llámese entonces historiador o filósofo o teólogo—, tal actitud es consecuencia de la negación "a priori" del más allá y posibilidad del milagro, o del olvido de la tendencia humana a dar razón de todos los fenómenos [145].

---

142 F. MUSSNER, *a. c.* 240.

143 cf *ib* n. 51; X. LÉON-DUFOUR, *a. c. BCE* 5 (1961) 361.

144 Cf C. M. MARTINI, *Il problema storico della rissurrezione negli studi recenti* (Roma 1959); "sumando los hechos de la *tumba vacía* y de las *apariciones*, tenemos lo que es posible determinar al historiador cuanto a la substancia de los sucesos pascuales... El sepulcro vacío recibe su explicación de las apariciones y éstas se demuestran objetivas de su confrontamiento con el sepulcro" (p. 154). Naturalmente quedan aún dificultades de detalle, no del todo desesperadas, cf p. 156-7. J. L. CHEEK, *The Historicity of the Markan Resurrection Narrative, JBR* 3 (1959) 191-200, después de hacer varias preguntas pertinentes a la teoría visionaria (el tercer día, la fiesta del domingo, la unanimidad de los apóstoles y Pablo, las apariciones en grupo), recurre a la vieja interpretación racionalista de la muerte aparente.

145 "La ciencia histórica no puede constatar el obrar de Dios, sino que acepta como verdad la fe en Dios y su obrar. Como ciencia histórica, ciertamente no puede afirmar que tal fe sea una ilusión, y que no se dé obrar de Dios en la historia. Pero

Se ve cómo el objeto de la historia puede convertirse en objeto de fe; cómo "a través de la fe de la comunidad primitiva oímos la Palabra del Hijo, contemplamos los gestos del Mesías" [146].

IV

EL TESTIMONIO DEL ESPIRITU SANTO

EL PAPEL DEL ESPÍRITU SANTO Y EL GÉNERO EVANGÉLICO: SU INERRANCIA.

La fe ha iluminado y perfeccionado el conocimiento que los apóstoles tuvieron de Jesucristo. Este no fue completo ni siquiera con la resurrección y convivencia posterior. Fue necesaria la acción del Espíritu Santo. El mismo Señor, que tantas veces había tropezado con la rudeza de los apóstoles, se lo había prevenido: "Todavía tengo mu-

---

tampoco puede, en cuanto ciencia, tomarla como verdadera y contar con ella; puede solamente dejar al arbitrio de cada uno, si él quiere ver la acción de Dios en un *acontecimiento histórico,* que ella explica por sus causas históricas internas" (R. BULTMANN, *Ist voraussetzunglose Exegese möglich? TZ* 13 (1957) 412 *(GV* III 145). El problema se plantea cuando el historiador tiene que sobrepasar los límites de las causas controlables, cuando las llamadas "históricas" no sirven para explicar el hecho histórico, y todo hombre, por tendencia natural, busca una causa de otro orden. Si se dan suficientes causas *históricas,* para "deducir" que está en juego una actividad transcendente, el historiador —désele otro nombre, si parece mejor—, debe aceptar tal conclusión. La teoría de la independencia entre fe e historia, es causa de ambigüedades, por lo menos, en las afirmaciones de H. WENZ, *a. c. TZ* 18 (1962) 424.

[146] X. LÉON-DUFOUR, *a. c. BCE* 5 (1961) 428.

chas cosas que deciros, pero no las podéis entender ahora. Cuando venga él, el Espíritu de verdad, él os conducirá a la verdad total; porque no hablará por sí mismo, sino que todo lo que oiga, eso dirá" (Jn 16, 12-13) [147]. Nos parece que sería minimizar el sentido del texto, reducir el papel del Espíritu Santo al de un despertador o reparador de las memorias viejas o gastadas. No se trata precisamente de recordar, sino de verdad completa, algo que supone, por lo menos, una inteligencia nueva. De esos elementos de verdad comunicados por el Espíritu Santo, que entraron a formar parte del núcleo de la fe y de la tradición cristiana, algo recogerían las tradiciones evangélicas, que por toda su elaboración no eran escuetas crónicas [148]. Esto no hace sino confirmar lo que expusimos más arriba sobre el kerygma de la fe.

---

147 R. SCHNACKENBURG, *a. c. ZKT* 85 (1963) 31; A. BEA, *La Historicidad...* 19. Este aspecto operativo del Espíritu Santo, algo descuidado en la discusión, p. ej., de la obra editada por H. Ristow y K. Matthiae, ha querido poner de relieve O. A. DILSCHNEIDER, *Die Geistvergessenheit der Theologie. Epilog zur Diskussion über den historischen Jesus und kerygmatischen Christus, TLZ* 86 (1961) 255-266. F. MUSSNER, *Die Johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition, BZ* 5 (1961) 56-70, examina los textos referentes al Espíritu Santo (Jn 14, 16. 25; 15, 26; 16,7-11. 12-25), y concluye que el evangelista quiere salvaguardar y garantizar con estos recuerdos y alusiones la tradición apostólica.

148 A. BEA, *La Historicidad...* 19; J. COPPENS, *L'inspiration et l'inerrance bibliques, ETL* 33 (1957) 49: "Los apóstoles, iluminados por el Espíritu, han podido y debido comprender más profundamente el mensaje del Salvador. Por otra parte, en el momento en que ellos recordaban, para sí o para otros, la vida y predicación de Cristo ¿han hecho siempre los esfuerzos requeridos para reconstruir en espíritu las etapas sucesivas de su fe, para referir el mensaje evangélico, no al nivel de su visión del momento, sino al de la luz que tenían cuando lo oyeron por primera vez en Galilea? Teóricamente no se puede excluir esto, pero hay que confesar que es más bien inverosímil".

Fue además el mismo Espíritu Santo quien guió a la Iglesia primitiva en la lenta elaboración de los evangelios, hasta su redacción final e inspirada [149]. Fue El, en último término, quien quiso que la obra redentora de Jesucristo, quedara consignada en un género literario único: "evangelio", "buena nueva". Era el nombre que se dio, en primer lugar, a la predicación misma de Jesús, al contenido de su mensaje oral de salvación. Después se aplicaría, con un paso sutil y significativo, a la predicación "sobre Jesús", sobre sus hechos y palabras; la predicación que cristalizaría por fin en nuestro "Evangelio" y nuestros "evangelios" [150].

Fue el Espíritu Santo, con su acción invisible como lo ha defendido simpre la teología católica, el autor principal de los evangelios, como de todo el resto de la Sagrada Escritura. Dejó obrar a todos los que, como instrumentos suyos, tomaron parte en la elaboración de los evangelios conforme a su propio modo de ser y pensar, según sus cualidades y gustos literarios, sus preferencias teológicas. Quiso servirse de todas esas modalidades, por lo

---

149 Para no entrar en el problema de la inspiración *colectiva,* exactitud y sentido recto del término, etc., precisamos que, al menos, cuanto de aquella predicación y tradiciones quedó incorporado a nuestros evangelios canónicos, está inspirado en el sentido estricto de la palabra (cf A. BEA, *La Historicidad...* 35) (Cf sobre el carácter colectivo de la inspiración: R. A. F. MACKENZIE, *Some Problems in the Field of Inspiration, CBQ* 20 [1958] 1-8; P. BENOIT, *Les analogies de l'inspiration, SacPag* I 86-99; J. L. MCKENZIE, *The Social character of Inspiration, CBQ* 24 [1962] 115-124; P. GRELOT, *Sens chrétien...* 195). Sin este elemento de la inspiración "es imposible lograr una comprensión adecuada de los evangelios", D. M. STANLEY, *The conception of our Gospels... TS* 20 (1959) 574, n. 47.

150 Lc 4, 19-21 (Is 61, 1; 52, 13) Mt 2, 4-6 (Is 26, 19, 29, 18; 35, 5; 61, 1), cf P. ROSSANO, *l. c.* 57-8.

que las podemos reconocer en nuestros análisis críticos [151]. Y sin mengua de su libertad, por el carisma de la inspiración, esos hombres han escrito lo que el Espíritu de Dios quiso escribieran, sólo aquello y de la manera que El lo quiso [152]. Así fue el Espíritu Santo quien eligió el género "evangélico", cuyas características hemos señalado en este capítulo y el anterior.

Dentro de este género literario hay que resolver los problemas concretos planteados por la infalibilidad de la inspiración [153]. Género literario en el que, como en toda obra humana de testimonio histórico, tiene gran parte, en primer lugar, la misma observación y maneras distintas de narrar, sobre todo entre los orientales; después, el género de predicación y adaptación a circunstancias diversas, la tradición oral con sus métodos y reglas implícitas, sin olvidar el fin primario de la fe [154]. Así podemos llegar, con bastante aproximación por lo menos, a distinguir la intención precisa del autor en cada pasaje evangélico, y a de-

---

151 *Divino Afflante Spiritu, EB* 556.

152 León XIII, *Providentissimus Deus, EB* 125.

153 "Por esta razón el exegeta católico, a fin de satisfacer a las necesidades actuales de la ciencia bíblica, al exponer la Sagrada Escritura y mostrarla y probarla inmune de todo error, válgase también prudentemente de este medio, indagando qué es lo que la forma de decir o el género literario, empleado por el hagiógrafo, contribuye para la verdadera y genuina interpretación; y se persuada que esta parte de su oficio no puede descuidarse sin gran detrimento de la exégesis católica", *Div. Affl. Spir., EB* 560.

154 Cf. las observaciones sistemáticas del Cardenal Bea sobre "el carácter histórico de los Evangelios sinópticos considerados como obras inspiradas y palabra de Dios", en la 2.ª parte del trabajo tantas veces citado, p. 30-56. Más brevemente, y dentro de otro sistema, creemos haberlas incluído todas; cf. bibl. del cap II, nota 33. Este género literario lo describe D. M. Stanley como "misterio" en el sentido paulino y joaneo de la palabra, es decir, revelación de Dios a los hombres en el tiempo, de su plan salvífico, *TS* 20 (1959) 573.

terminar, según ella, el sentido exacto de su afirmación en el que no cabe error [155].

En este descubrir la intención del autor o *sentido literal* del texto —lo mismo para precisar su valor histórico que su significación teológica—, el exegeta ha de echar mano de todos los recursos disponibles [156]. No se puede descuidar ni el estudio interno del texto, desde su importancia y significado en el conjunto, ni menos la tradición y magisterio de la Iglesia y analogía de la fe. No tienen el mismo valor, dentro del género evangélico estudiado, las palabras de Cristo o confesiones de sus apóstoles, y ciertos detalles geográficos de las narraciones. La fantasía o el interés no pueden fingir palabras de Jesucristo, que éste de *ninguna manera* pronunciara, puede en cambio concretar escenas en determinado lugar y tiempo para mejor grabarlas en la tradición. Todo esto se *deduce* del análisis precedente. Respecto a las proyecciones de fe en momentos históricos concretos, nos parece sería ajeno a la intención de los evangelistas lo que sobrepasara de una explicitación y no respondiera a la realidad, si bien no necesariamente en aquel momento preciso [157].

---

155 *Div. Affl. Spir., EB* 557.

156 "Por otra parte, cuál sea el sentido *literal,* no es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos Orientales, como en los escritores de nuestra edad. Porque no es con solas las leyes de la gramática o filología, ni con solo el contexto del discurso con lo que se determina qué es lo que ellos quisieron significar con las palabras; es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente, para que, ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología y otras disciplinas, discierna y vea con distinción qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella edad vetusta", *Div. Affl. Spir., EB* 558.

157 J. Coppens, *a. c. ETL* 33 (1957) 50: "En otros términos, los sentidos nuevos que la fe apostólica habría sacado de las

Pero el hecho de la inspiración de estos "cuatro evangelios", con sus características propias, es más significativo en sí mismo, que por las conclusiones para la inerrancia. El mensaje de Cristo era demasiado rico como para agotarse en una formulación unívoca; era un mensaje vivo que debía comunicar la vida a la Iglesia y ser interpretado por ella. En aquella Iglesia primitiva, norma de la de todos los tiempos, los evangelios eran a su vez parte central de la expresión de su fe [158].

EVANGELIOS Y "VIDAS DE JESUCRISTO".

La luz del suceso pascual y de Pentecostés, del domingo y de los años pentecostales sucesivos, hicieron con los recuerdos y enseñanzas de Jesús, esas "biografías" que

---

palabras primitivas y que habría incluído en la redacción definitiva, deberían circunscribirse a lo que hemos llamado los sentidos *pleniores*... Segunda restricción importante... semejantes desarrollos no se podrán admitir sin pruebas convincentes que los apoyen. Varios hallazgos recientes nos han enseñado a concluir demasiado de prisa que tal expresión, tal palabra, tal relato habrían sido redactados al nivel de la catequesis apostólica, más bien que a otro, fiel a la tradición oral primitiva. Así, por ejemplo, varios datos del evangelio de Juan..." (A continuación expone reparos a la explicación que se da en ROBERT-TRICOT, *Initiation Biblique*[3] [Paris 1954] 967 al texto de Mt 16, 16ss). Este es uno de los puntos más delicados de este tema. Nos remitimos a la bibl. dada en la nota 95. Para las reflexiones de Juan el punto de partida está en los discursos y meditaciones del Señor en el círculo de sus discípulos, H. RIESENFELD, *a. c.* en *StudEv* 63.

158 El P. K. RAHNER, *Über die Schriftinspiration* (Freiburg i. B. 1958) ha puesto de relieve este carácter de la Escritura, en particular de los evangelios, en la Iglesia primitiva. Cf. los reparos puestos a la teoría en su conjunto por J. VAN DER PLOEG, *ETL* 36 (1960) 316; Y. M.-J. CONGAR, *RSPT* 45 (1961) 41-2; A. IBAÑEZ ARANA, *Observaciones a la teoría de Karl Rahner sobre la Inspiración, Lum* 11 (1962) 197-200.

llamamos "evangelios". No es extraño que en ellos kerygma e historia constituyan una malla tan íntima y, a veces, inseparable [159]. "Los evangelistas —podemos concluir con el P. Benoit— son historiadores, en un sentido más profundo de la palabra; son teólogos que nos dan los resultados de sus pesquisas con una personal presentación que interpreta y explicita el significado de los datos" [160]. Estas "vidas de Jesús" no deben cesar de vivir; la Iglesia de hoy y de todos los tiempos debe dar testimonio y desentrañar el insondable tesoro de la palabra y obra de Jesucristo, de su persona divina. Los evangelios nos muestran cómo se debe hacer [161]. "La verdadera "vida de Jesús" es la historia de Jesucristo, visto con los ojos de aquellos que, testigos y discípulos de Jesús de Nazaret, creen en El... esta historia es la misma de Jesús de Nazaret al que nos conduce, sin jamás terminarse allí, el testimonio de los discípulos y de la Iglesia naciente" [162].

Ahora comprendemos las palabras del gran P. LAGRANGE, al presentar su vida de Jesús:

> "He renunciado a presentar al público una "Vida de Jesús" según el tipo clásico, para dejar hablar a los cuatro evangelios, insuficientes como documentos históricos para escribir una his-

---

[159] F. MUSSNER, *a. c. BZ* 1 (1957) 240; R. SCNACKENBURG, *a. c. ZKT* 85 (1963) 29. En este sentido se puede admitir la conclusión de B. REICKE, *Incarnation and Exaltation. The Historic Jesus and the Kerygmatic Christ, Interpr* 16 (1962), 156-168: "a los ojos de los evangelistas la pintura evangélica de Jesús representa el actual Jesús histórico, el cual, como tal, es el kerygmático Cristo".

[160] Citado por V. T. O'KEEFE, *Towards Understanding the Gospels, CBQ* 21 (1959) 188.

[161] R. SCHNACKENBURG, *a. c.* 32; J. DELORME *a. c.* 86-7; M. ZERWICK, *I limiti della Storicità dei Vangeli,* citado por S. ZEDDA, *Chiarificazioni sul Convegno di Padova* (a proposito di un recente articolo) (Roma 1961) 15.

[162] X. LÉON-DUFOUR, *a. c. BCÉ* 5 (1961) 362.

toria de Jesucristo, como un moderno escribiría la historia de César Augusto o del Cardenal Richelieu; pero de tal valor como reflejo de la vida y doctrina de Jesús, de una sinceridad y belleza tales, que toda otra tentativa de hacer revivir a Cristo se deshace ante su palabra inspirada. Los Evangelios son la única vida de Jesucristo que se puede escribir. No falta más que comprenderlos lo mejor posible" [163].

La conclusión de este estudio es que los "evangelios" han nacido *en la Iglesia, de la Iglesia* y *para la Iglesia.* "Sólo en la fe y en la vida de la Iglesia revelan todo su valor eterno. Son espejo de una predicación y de una vida, antes que ser un escrito en el que la Iglesia ha fijado una parte de sí" [164].

---

163 M. - J. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ avec la Synopse Évangelique* (nouv. éd.) (Paris 1954) X. Comentando este texto, dice L. CERFAUX: "no queremos decir con esto que somos incapaces de afirmar nada, ni que renunciamos a conocer científicamente los grandes hechos de la carrera de Jesús, las características de su personalidad, el drama humano que fue su existencia de Mesías presunto. Al contrario, porque creemos poseer verdadera certeza de todo eso, declaramos que el personaje Jesús, y, por tanto, su existencia, su vida, su doctrina, pertenecen a la historia", *La vie de Jésus devant l'histoire, EunDoc* 12 (1959) 133.

164 P. ROSSANO, Da Gesù ai Vangeli, *l. c.* 83.

IV

LOS MANUSCRITOS DE «QUMRĀM» Y LOS EVANGELIOS

SINTESIS Y ORIENTACIONES

"Una voz clama: Preparad en el desierto un camino para Yahweh".

(Is - 40, 3).

BIBLIOGRAFIA GENERAL

TEXTOS PRINCIPALES

M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St Mark's Monastery*. Vol. I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary. Vol. II fasc. 2: Plates and Transcription of the Manual of Discipline (New Haven 1950 - 1951).

E. L. Sukenik, *Oṣar ha-megillot ha-genuzot šebide ha-universita ha-'ivrith* (Jerusalayim 1954); ed. ing. *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalem 1955).

J. M. Allegro, *A Newly-discovered Fragment of a Commentary on Psalm XXXVII from Qumrân, PEQ* 86 (1954) 69-75.

D. Barthélemy - J. T. Milik, *Qumran Cave I* (Discoveries in the Judaean Desert I) (Oxford 1955).

Y. Yadin, *Megillat Milḥemet Bne 'Or bi-Bne Ḥošek* (Jerusalem 1955); Ed. ing. *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness,* transl. by B. and Ch. Rabin (London 1962).

N. Avigad - Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon*. A Scroll from the wilderness of Judaea (Jerusalem 1956).

J. T. Milik, *Le Testament de Lévi en araméen. Fragment de la Grotte 4 de Qumrân, RB* 62 (1955) 398-406.

— *"Prière de Nabonide" et autres écrits d'un cycle de Daniel. Fragments araméens de Qumrân, RB* 63 (1956) 407-415.

J. M. Allegro, *Further Light on the History of the Qumran Sect. JBL* 75 (1956) 89-95 [4 *QNah*].

— *Further Messianic References in Qumran Literature, JBL* 75 (1956) 174-187.

— *Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological "Midrašîm", JBL* 77 (1958) 350-359 [4 *QFlor*].

Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*. I. The Admonition. II. The Laws[2] (Oxford, rev. ed. 1958).

A. M. Habermann, *Megillot Midbar Yehudah*. The Scrolls from the Judean Desert, ed. with Vocalization, Introduction, Notes and Concordance. Jerusalem — Tel Aviv 1959).

J. M. Allegro, *A Recently Discovered Fragment of a Commentary on Hosea from Qumran's Fourth Cave*, *JBL* 78 (1959) 172-7.

— *Un Unpublished Fragment of Essene Halakhak* (4 *QOrdinances)*, *JSS* 6 (1961) 71-3.

P. Benoit - J. T. Milik - R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'ât*. I. Texte II. Planches (Discoveries in the Judaean Desert II) (Oxford 1961).

M. Baillet - J. T. Milik - R. de Vaux, *Les 'Petites Grottes' de Qumran*, I. Texte. II. Planches (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan III) (Oxford 1962).

TRADUCCIONES Y COMENTARIOS

W. H. Brownlee, *The Dead Sea Manual of Discipline*, BASOR Suppl. Studies 10-12, 1951.

* G. Lambert, *Le Manuel de Discipline de la Grotte de Qumrân*. Traduction intégrale du "Manuel de Discipline", *NRT* 73 (1951) 938-975 (= *Anal. Lov. Bib. Or.* s. II. 23).

H. E. del Medico, *Deux Manuscrits hébreux de la Mer Morte*. Essai de traduction du "Manuel de Discipline" et du "Commentaire d'Habbakuk" avec notes (Paris 1951).

* J. T. Milik, "*Manuale Disciplinae*" (Textus integri versio), *VD* 29 (1957) 129-158.

P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline*. Translated and annotated with an Introduction (Studies on the Text of the Desert of Judah I) (Leiden 1957).

A. Dupont-Sommer, *Le "Commentaire d'Habacuc" découvert près de la Mer Morte*. Traduction et Notes, *RHR* 137 (1950) 129-171.

* M. DELCOR, *Essai sur le Midrash d'Habacuc* (Lectio Divina 7) (Paris 1951).

K. ELLIGER, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (Tübingen 1953).

* P. BOCCACCIO - G. BERARDI, *Pešer Habaquq*. Interpretatio Habacuc (Fani-Romae 1958).

A. DUPONT-SOMMER, *Les Livres des Hymnes découverts près de la Mer Morte* (IQH). Traduction intégrale avec introduction et notes, *Sem* 7 (1957) 1-119.

S. HOLM-NIELSEN, *Hodayoth: Psalms from Qumran.* (Acta Theologica Danica II) (Aarchus 1960).

M. MANSOOR, *The Thanksgiving Hymnus.* Translated and annotated with an introduction (Studies on the Texts of the Desert of Judah III) (Leiden 1961).

* M. DELCOR, *Les Hymnes de Qumran* (Hodayot). Texte hébreu. Introduction. Traduction. Commentaire (Paris 1962).

H. BARDKE, *Die Kriegsrolle von Qumrân übersetzt.* (Serek hamilḥamah) *TLZ* 80 (1955) 402-420.

* M. DELCOR, *La guerre des fils de la Lumière contre les fils des Ténèbres ou le "Manuel du parfait combattant" de Qumrân, NRT* 77 (1955) 372-399.

* J. CARMIGNAC, *La Règle de la "Guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres"* (Paris 1958).

* J. VAN DER PLOEG, *Le Rouleau de la Guerre.* Traduit et annoté avec une introduction (Studies on the Texts of the Desert of Judah II) (Leiden 1959).

H. GASTER, *The Dead Sea Scriptures in English translation,* with introduction and notes (New York 1956).

A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* (Paris 1959 [= *Les Écrits*].

J. MAIER, *Die Texten vom Toten Meer.* Erste deutsche Gesamtübertragung. I. Übersetzungen II. Anmerkungen (München - Basel 1960).

* J. CARMIGNAC - P. GUILBERT, *Les textes de Qumran traduits et annotés* I (Paris 1961).

Cf. además las traducciones parciales en las obras del apartado siguiente.

* G. VERMÈS, *Les manuscrits du Désert de Juda*[2] (Tournai 1954).

M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls* (New York 1955).

J. M. ALLEGRO, *The Dead Sea Scrolls* (Penguin Books) (London 1956).

H. E. DEL MEDICO, *L'énigme des manuscrits de la Mer Morte* (Paris 1956).

* A. GONZALEZ LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumrán.* (Madrid 1956).

* J. VAN DER PLOEG, *Vondsten in de woestijn van Juda.* De rollen van der Dode Zee (Utrecht 1957): trad. ing. *The Excavations at Qumran,* trans. by K. Smyth (London 1958) [= *The Excavations*].

Les manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Strasbourg 25 - 27 mai (1955) (Paris 1958).

H. BARDTKE, *Die Sekte von Qumran* (Die Handschriftenfunde am Toten Meer II) (Berlin 1958).

M. BURROWS, *More Light on the Dead Sea Scrolls.* (New York 1958) [= *More Light*].

* K. SCHUBERT, *Die Gemeinde vom Toten Meer.* Ihre Entstehung und ihre Lehren (München 1958); trad. cast. *La comunidad del Mar Muerto*: *Sus orígenes y enseñanzas* (México 1961).

* J. T. MILIK, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea.* (Studies in Biblical Theology 26) (London 1959), trad. corregida de *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (Paris 1957). Ed. cast. *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá* (Madrid 1961).

* E. F. SUTCLIFFE, *The Monks of Qumran as Depicted in the Dead Sea Scrolls* (London 1960).

F. M. CROSS, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (The Haskell lectures 1956-1957) (Rev. ed.) (New York 1961).

* G. Graystone, *The Dead Sea Scrolls and the Originality of Christ* (London 1956).

W. La Sor, *Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith* (Chicago 1956).

* R. Murphy, *The Dead Sea Scrolls and the Bible* (Westminster 1956).

H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frúchchristlicher Radikalismus*. I. Das Spätjudentum II. Die Synoptiker (Tübingen 1957).

* J. Daniélou, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme* (P 1957); trad. cast. *Los manuscritos del Mar Muerto y los orígenes del cristianismo,* trad. G. Ferrari y J. Mejía (Buenos Aires 1959).

The Scrolls and the New Testament, ed. by K. Stendhal (London 1958) [= *Scrolls*].

* *La secte de Qumrân et les origines du christianisme.* (Recherches Bibliques IV) (Bruges 1959). [=*La secte*].

H. Kosmala, *Hebräer - Essener - Christen.* Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung (Studia post-biblica 1) (Leiden 1959).

* R. Mayer - J. Reuss, *Die Qumranfunde und die Bibel* (Regensburg 1959).

* K. H. Schelkle, *Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments* (Die Welt der Bibel 8) (Düsseldorf 1960).

M. Black, *The Scrolls and Christian Origins.* Studies in the Jewish Background of the New Testament (Edinburgh 1961).

Entre los numerosos trabajos particulares sobre este tema, que se podrán ver en su lugar propio en las notas, queremos destacar solamente el de H. Braun, aparecido después de compuesto este capítulo, y no concluído todavía, *Qumran und das Neue Testament.* Ein Bericht über 10 Jahre Forschung (1950-1959), *TRu* 28 (1962) 97-234; 29 (1963) 189-260.

* Por razones obvias, en ninguno de los puntos pretende esta bibliografía ser completa. Una bibliografía especial se puede ver en las notas. Las obras señaladas con asterisco en los comentarios y obras generales son de autores catolicos.

I

SINTESIS

El fenomeno de Qumran: manuscritos y arqueologia

El publicista francés Joseph Folliet preguntaba no hace mucho, en la famosa "Ecole Biblique" de Jerusalén, qué traían de nuevo a la fe los célebres manuscritos del Mar Muerto. Uno de los PP. Dominicos de aquel centro contestó, no sin una sonrisa para sus compañeros: "Oh, el credo no ha cambiado lo más mínimo, pero todos los comentarios al Nuevo Testamento tendrán que rehacerse" [1].

Dos rasgos caracterizan, a mi juicio, lo que pudiéramos llamar "el fenómeno de Qumrān"; una prodigiosa y alarmante fecundidad literaria, sobre todo, entre los especialistas, y un interés desacostumbrado entre el gran público, con ciertos dejos de "snobismo" a veces y dosis de inseguridad e inquietud entre los fieles con alguna frecuencia. "Qumrān" ha formado ya una biblioteca en menos de quince años, desde 1947, fecha de los descubri-

[1] Referido por L. Ramlot, *Qumrân et les Manuscrits du Désert. Une littérature inter-testamentaire, BVC* 8 n. 33 (1960) 68.

mientos de los primeros manuscritos. Más de tres mil títulos entre obras y artículos, y una revista científica consagrada exclusivamente al tema [2]. Pero los descubrimientos han saltado, cargados de color y aun sensacionalismo, a las revistas gráficas, que han llevado a todas las lenguas esa palabra, hasta hace muy poco conocida tan sólo por unos cuantos beduinos del desierto de Judá: "Qumran" [3].

El fenómeno literario y sentimental de Qumran es complejo. No bastan para explicarlo ni el misterio oriental y occidentales aventuras alrededor del hallazgo, identificación y venta de las manuscristos [4], ni la innegable fascina-

---

[2] Existen dos bibliografías casi completas hasta la fecha de su composición: W. S. La Sor, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls* (1948-1957) (Pasadena 1958) (1900 títulos divididos sistemáticamente en "obras generales", "texto" y "comentarios") y C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer* (BZAW 76) (Berlin 1957) (1556 títulos; obra en conjunto más útil que la primera, por dar una clasificación cualitativa de los estudios, necesaria para evitarse enojosas repeticiones). Además de los elencos bibliográficos anuales, sobre todo de *Biblica* y *Ephemerides Theol. Lovanienses*, la *Revue de Qumrân* presenta periódicamente otro exhaustivo, con un breve resumen de la obra o artículo reseñado. Esta revista lleva añadidos a los títulos de Burchard (año 1956) hasta mayo de 1963, otros 2979. Con fines mucho más prácticos ha bosquejado una orientación bibliográfica S. E. Smith, *The Dead Sea Scrolls. A bibliographical Orientation*, *TDig* 8 (1960) 186-8. Muy provechoso es el art. de M. Delcor, *Dix ans de travaux sur les manuscrits de Qumrân.* RT 58 (1958) 734-779.

[3] El nombre proviene del árabe *Ḫirbet Qumrân* (*Ḫirbet* = *ruina,* nombre que se da a los montículos que delatan la existencia de viejas construcciones sepultadas). *Qumrân* parece tener alguna conexión con "luna" (¿lunar?). La pronunciación beduina se acerca a *Gumuran (n* ¿radical? ¿final? ¿plural?) lo que recuerda quizá la Gomorra bíblica. P. Benoit niega toda identificación local con el sitio bíblico *(ETL* 29 [1953] 250).

[4] Léase la historia de los descubrimientos en alguna de las obras generales citadas en la bibliografía, p. ej. M. Burrows, J.

ción de la arqueología en el mundo actual, ni las aportaciones de los documentos a la crítica textual del Antiguo Testamento [5] e historia del judaísmo [6]. Esos viejos manus-

---

VAN DER PLOEG, J. T. MILIK. Que el misterio no está del todo aclarado, puede verse por los recientes artículos, con motivo de las declaraciones del mismo descubridor, el beduino Mohamed ed-Dib (el lobo): J. C. TREVER, *When was Qumrân Cave I discovered, RQ* 3 (1961/2) 135-141 (cree, que, contra las nuevas declaraciones, la fecha auténtica es la de las primeras, 1947); W. H. BROWNLEE, *Edh-Deeb's Story of his Scroll Discovery, RQ* 3 (1961/2) 483-494 (retiene como válidas las narraciones primeras del betlemita Khory sobre lo oído al beduino, aunque las circunstancias descritas no parecen convenir a la Cueva 1).

[5] Probablemente es éste el resultado bíblico más seguro y más importante de los descubrimientos. Para vislumbrar su importancia, baste saber que Qumrān nos ha puesto ante un texto del Antiguo Testamento cerca de mil años anterior al más antiguo de los conocidos hasta ahora; en algún caso, como en un fragmento de uno de los libros de Samuel, nos traslada al s. III a. C. Esto no supone necesariamente que los textos de Qumrān representen siempre mejor el texto original. En general, se puede afirmar, la confianza que hasta ahora nos merecía el Texto Masorético se ha confirmado con los documentos de Qumrān. No se ha descubierto en Qumrān todo el A. T., pero sí trozos de prácticamente todos los libros. Cf. los últimos trabajos sobre la importancia de Q. para la crítica textual del A. T.: M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN, *Texte and Language in Bible and Qumrân* (Jerusalem-Tel Aviv 1960); J. COPPENS, *La critique textuelle de l'Ancien Testament: Solutions anciennes et données nouvelles, ETL* 36 (1960) 566-477; R. MEYER, *Qumrân* 3) *Bedeutung für das AT, RGG*³ 5 (1961) 742-745.

[6] La historia del pueblo judío se ha enriquecido con documentos originales en dos importantes períodos, antes y después de la destrucción del segundo templo. Documentos religiosos pertenecientes a una secta, de la que hasta ahora sólo se poseían referencias indirectas (excluído el Documento de Damasco, caso de ser el mismo su origen), y documentos políticos de la rebelión de Bar-Kokhba. En Israel se multiplican las expediciones a lo largo del Mar Muerto, con nuevas y preciosas aportaciones de todas clases. Por quedar muy alejado de nuestro tema, renunciamos a dar referencias sobre el particular.

critos, con todo su valor filológico e histórico, no hubieran rebasado el reducido y aislado recinto de los científicos, ni sacudido a un público acostumbrado a fantásticos inventos, de no haber aparecido desde el primer momento en íntima relación con el Nuevo Testamento, en particular con los Evangelios. La relación es múltiple y de grado diverso: desde semejanzas literarias y estilísticas a identidad en puntos de doctrina y lazos personales. Incluso se ha pretendido descorrer el misterio del cristianismo y explicar su origen a base de los viejos manuscritos. Esto ha sido, sin duda, lo que ha dado a "Qumrān", en ciertos ambientes, un matiz de inquietud y peligro.

En tres esferas distintas, tres autores, sobre todo, han insistido en este aspecto de los manuscritos [7].

El 26 de mayo de 1956, el profesor de la Sorbona, A. DUPONT-SOMMER, leía ante la Academia de Inscripciones y Bellas Letras, una comunicación sobre el Comentario de Habacuc de Qumrān, que anotada publicaba poco después [8]. Casi al mismo tiempo, con fecha de 31 de mayo, aparecía un artículo más largo y más técnico del mismo autor y tema en *Revue d'Histoire des Religions* [9]. En julio del mismo año, 1950, el Sr. DUPONT-SOMMER metía en prensa su primera obra general sobre los manuscritos: "*Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Mor-*

---

[7] En la obra de I. D. AMOUSIN, *Rukopisi Mertvogo Morja* [Los Manuscritos del M.M.] (Moskva 1960), se pueden ver las opiniones de algunos autores rusos, que no han llegado a mi conocimiento directamente. Se podía deducir que su punto de vista no es tan radical, ni mucho menos, como el de los autores a que aludo en el texto.

[8] *Observations sur le Commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte,* Adrien Maisonneuve (Paris 1950) 31 p.

[9] *Le "Commentaire d'Habacuc" découvert près de la Mer Morte. Traduction et Notes, RHR* 137 (1950) 129-171.

te" [10]. "Tanta prisa —decía en un largo interview con Le Figaro Litteraire (24 de febrero 1951)— se debía tan sólo al deseo de librarse de un secreto que le dominaba y celo por dar a conocer su hallazgo" [11]. Este se refería al origen del cristianismo, y suponía, no una revolución, sino "toute une cascade de révolutions" [12], ya que las semejanzas de la religión cristiana con la secta esenia "constituent un ensemble presque hallucinant", y "en todas partes, en que los paralelos obligan o invitan a pensar en un plagio, el plagio está hecho por el cristianismo" [13].

En América fue, sobre todo, un periodista, E. Wilson, quien divulgó, en 1955, las ideas de un cristianismo producto natural, por mera evolución, del ambiente judío contemporáneo. Lo que al principio fue un artículo en el semanario The New Yorker, se difundió profusamente como pequeño libro [14]. "Ese monasterio —dice—, esa construcción de piedra que aún perdura entre las aguas amargas y la escarpada cadena de montañas... es, quizá más que Bethlehem o Nazareth, la cuna del cristianismo". Porque "podemos conjeturar que fue este movimiento de Qumrān el que, unos cincuenta años antes de ser incendiado el monasterio, inspirara a un lider que había de

---

10 (L'Orient illustré, IV) (Paris 1950) 126p.

11 Cf. R. de Vaux, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines chrétiennes, VieIntel* 44 (1951) 60.

12 A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires...* 117.

13 *ib* 122.

14 El libro fue considerado entre los "*best sellers*" y traducido varias veces. El interés humano de los descubrimientos y las cualidades periodísticas del autor quedan falseados y corrompidos por insinuaciones anticientíficas, basadas por lo menos en la fantasía, sobre las consecuencias terribles de los descubrimientos para el cristianismo. "Esto puede hacer reir a los especialistas, pero para algunos lectores es alarmante, para otros delicioso, y estimulante para todos". M. Burrows, *JBL* 75 (1956) 149.

transcender tanto el judaísmo como el esenismo" [15]. Por tanto —no duda en afirmar—, "sería una gran ventaja para las relaciones culturales y sociales —es decir, para la civilización—, que se admitiera de una vez el origen del cristianismo como un simple episodio de historia humana, más bien que propagado como dogma y revelación divina" [16]. A pesar de aludir en varias ocasiones al trabajo serio y objetivo de los especialistas de la comisión, muchos de ellos con órdenes sagradas, "siente en ellos cierto nerviosismo y repugnancia a tratar la materia y colocarla en su perspectiva histórica". No comprende "cómo aquéllos, tratándose de tal problema, han podido dejar de sentirse inhibidos por sus compromisos religiosos" [17].

Un joven semitista de la universidad de Manchester, John Allegro, parecía confirmar las sospechas de Wilson. John Allegro poseía entonces el prestigio y la garantía de pertenecer a la comisión internacional de Jerusalén, para el estudio y publicación de los manuscritos. A través de la radio lanzó sus primeras ideas en este punto: una sensacional emisión por la BBC el 23 de enero de 1956. De ella se hicieron eco el Time Magazine (6 de febrero) y el The Times de Londres (20 de marzo). En aquella ocasión, aludiendo a ciertos textos del "Comentario de Nahum", prontos para su publicación, habló Allegro de sus "hallazgos", de un Maestro crucificado, bajado de la cruz, de un cuerpo roto, depositado y custodiado en el sepulcro, hasta el día del juicio en que resucitará y aparecerá como

---

15 *The Scrolls...* 97. 98.

16 *ib* 108.

17 *ib* 98. Para E. Wilson sólo personas sin credo religioso son capaces de dar un juicio objetivo sobre los manuscritos, tales como un especialista judío que encontró en Jerusalén y el profesor A. Dupont-Sommer.

Mesías sacerdote; un marco esenio perfectamente definido, al que se adaptará más tarde Jesús de Nazaret.

La sensacional alusión a documentos inéditos obligó a sus colegas de comisión a revisar todo el material. Como consecuencia redactaron una carta al editor del Time Magazine, en la que manifestaban su convicción de que el Sr. Allegro o había leído mal los textos, o construído una cadena de conjeturas sin base en ellos [18]. A pesar de una retractación parcial [19], aquel mismo año divulgaba J. Allegro sus ideas algo mitigadas en su obra "*The Dead Sea Scrolls*", en la popular colección "Penguin Books", publicada en castellano por la editorial Aguilar [20].

---

18 El texto de la carta, firmada por R. de Vaux, O. P., J. T. Milik, P. W. Skehan, J. Starcky y J. Strungell, se puede ver también en *ETL* 32 (1956) 399. Cf. además la respuesta a J. Allegro de H. H. Rowley en el *Time Magazine* (2 March 1956); *The Listener* 56 (1956) 711-3; *PEQ* 88 (1956) 105-6; *4QpNahum and the Teacher of Righteousness, JBL* 75 (1956) 188-193; G. Graystone, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament, IrTQ* 24 (1957) 242 n. 2.

19 *The Times* 20 March 1956.

20 *The Dead Sea Scrolls* (Penguin Books) (London 1956); *Los Manuscritos del Mar Muerto* (Madrid 1957). El libro ha merecido elogios en su primera parte: historia, trabajos de edición de mss. etc. No así al tratar de puntos doctrinales y comparaciones rápidas e inexactas entre la secta y el cristianismo. "Desgraciadamente, el autor se aventura aquí por caminos que le son poco familiares. Es un buen lingüista, pero no se le conoce, hasta ahora, como especialista ni del Antiguo Testamento, al que las doctrinas de Qumrām están ligadas estrechamente, ni del judaísmo, de las que son una expresión, ni del Nuevo Testamento, con el que las compara", R. de Vaux, *RB* 64 (1957) 629. Algo parece haber fallado en el trabajo científico de J. Allegro con los mss. de Qumrān. Sus trabajos han merecido críticas semejantes a las anteriores (cf. G. Bernini, *Greg.* 41 [1960] 325, a propósito de *The People of the Dead Sea Scrolls* [London 1959]) hasta alcanzar éstas a la misma seriedad y honestidad científicas en las expediciones descubridoras de tesoros ocultos y en la publicación de los manuscritos (cf. R. de Vaux, *RB* 68 [1961] 146-7, a propósito de *The*

Era natural que todo esto hiciera surgir cierta curiosidad y aun inquietud entre los fieles, de las que son eco las palabras de Folliet: "¿qué suponen para la fe los manuscritos?" [21].

En este triple aspecto: relaciones literarias, doctrinales y reales con el Nuevo Testamento, el tema de "Qumrān" entra de lleno en nuestro estudio sobre "la formación de los evangelios". En él habíamos llegado, desde los evangelistas y comunidad primitiva, a la predicación de los apóstoles y del mismo Jesucristo, fuente última de los evangelios. ¿Nos podemos detener aquí? Sería ya de interés, por lo menos literario, hasta qué punto esa obra de los evangelios depende o no de otras literaturas contemporáneas. Más, la transcendencia que, según el capítulo anterior, la comunidad cristiana, los apóstoles y el mismo Jesús de Nazaret dieron a la doctrina y persona de éste, parece obliga a plantear este problema en el campo de los recientes descubrimientos. ¿Se trata de un mensaje, de realidades originales, y en qué grado? ¿Son los evangelios

---

Treasure of the Copper Scroll [London 1960]: "Todos estos procedimientos descalifican a un autor y son contrarios a la simple honestidad" [146]. "Ya es hora de que cesen tales infantilismos y se vuelva al trabajo serio" [147] Cf. también J. A. FITZMYER, *TS* 22 [1961] 292-6.

21 Esta inquietud encontró la expresión más acre en A. P. DAVIES, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls* (New York 1956), obra, traducida también a varias lenguas, que presenta los descubrimientos como "the greatest challenge to Christian dogma since Darwin's theory of evolution". Para un especialista, como J. VAN DER PLOEG, no es sino un "panfleto... desprovisto de todo valor científico" (*BC* 14 [1957] 126; Cf. las refutaciones de M. BURROWS, *More Light...* sobre todo en pgs. 43-4, 71, 77 ss.) Más o menos en el mismo grupo habría que catalogar otras obras, p. ej. D. HOWLETT, *The Essenes and Christianity*. (New York (1957) "demasiado imaginativo... para ser de algún valor real" (R. T. MURPHY, *TS* 18 [1957] 444).

doctrinalmente pura evolución humana del pensamiento de una secta religiosa precristiana? ¿Es el mismo Jesucristo, ese personaje singular anteriormente descrito, una repetición afortunada de un modelo, que en realidad y en la opinión de sus propios discípulos corrió antes el mismo camino?

Como es obvio, el tema desborda los evangelios para abarcar todo el Nuevo Testamento. Con todo, lo principal, fuera de algunas importantes alusiones a los Hechos de los Apóstoles y epístolas paulinas, se puede contener dentro de nuestro marco evangélico.

Ateniéndonos tan sólo a los datos científicamente adquiridos, el marco histórico de los manuscritos basta para dar una idea de su posible importancia en el estudio del Nuevo Testamento. Salvo rarísimas excepciones, los autores consideran los manuscritos como auténticos, no fruto de un fraude con fines comerciales o de cualquier otra clase [22]. Su fecha de origen puede oscilar entre el s. II a. C. y s. I p. C.; la misma composición de los originales, para los manuscritos no bíblicos, entre el a. 175 a. C. y el 68 p. C. [23]. Son los manuscritos que recogen las reglas

---

22 El P. de Vaux ha identificado todas las cuevas en las que los beduinos afirmaron haber descubierto los manuscritos (1, 2, 4, 6), y cada una le ha dado nuevos fragmentos. El mismo ha descubierto las grutas 3, 5, 7, 8, 9, 10, que contenían fragmentos del mismo género. "Il n'y a aucun doute possible: les manuscrits sont authentiques, ils ont vraiment été trouvés dans les grottes, il n'y ont été 'plantés'", *Les Manuscrits de Qumrân et l'Archéologie, RB* 66 (1956) 90; cf. *L'Archéologie et les Manuscrits de la Mer Morte* (The Schweich Lectures of the British Academy 1959) (London 1961).

23 Cf. R. DE VAUX, *L'Archéologie...* 104. Existen manuscritos más antiguos, como el 4QSam^{e}, probablemente del s. III a. C. *(ib).* El autor se muestra muy reservado respecto al argumento deducido de la numismática; el vínculo de las monedas a determinados estratos es siempre más problemático, pues aquéllas pue-

y el pensamiento de la secta los verdaderamente importantes para nuestro estudio. Un hecho singular: los ma-

---

den continuar en circulación bastantes años después de la fecha de acuñación, etc (p. 15). El método del radiocarbono, aplicado a determinados objetos, parece confirmar las fechas obtenidas por otros métodos, p. ej. aplicado a una palmera incendiada da aproximadamente el año 66, fecha casi exacta de la destrucción de Qumrān. De la misma opinión, F. M. CROSS, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (New York 1958); K. G. KUHN, *Der gegenvärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften.* 43. *Zum heutigen Stand der Qumranforschung, TLZ* 85 (1960) 649-658, con Cross y Milik data el material del s. III a. C. al a. 68 p. C. Cf. F. E. ZEUNER, *Notes on Qumrân, PEQ* 92 (1959/60) 27-36. R. DE VAUX, *RB* 66 (1959) 86-7, resume las opiniones distintas de la suya, que abogan por una datación posterior, hasta de la edad media: Dussaud, Teicher, G. R. Driver, Zeitlin, Lacheman (las relaciones de De Vaux son novelas de Sherlock Holmes), H. del Medico. Este último en *L'énigme des Manuscrits de la Mer Morte* (Paris 1957) y S. ZEITLIN, *The Dead Sea Scrolls and Modern Scholarship* (The JQR Monograph Series III) (Philadelphia 1958) son los más opuestos a las conclusiones del P. de Vaux. El profesor Zeitlin se queja de que sus argumentos sobre la inautenticidad de los manuscritos no han sido refutados. El P. de Vaux le contesta: "Tous ses arguments ont été réfutés, non par des raisonements, mais par des faits, contre quoi les meilleurs arguments du monde ne valent rien" *(RB* 64 [1957] 636). En efecto, el lino que envolvía algunos de los manuscritos y la cerámica de las cuevas son de la época helenística y románica, según el P. de Vaux, *RB* 66 (1959) 91-2. S. Zeitlin, que había prometido no volver a tratar el tema, ni ha cumplido su palabra ni se da por vencido. En su último artículo, *A Reply, JQR* 53 (1963) 349, niega la existencia de pruebas para una datación de los manuscritos anterior a la destrucción del edificio de Q. G. R. DRIVER, que antes señalaba un espacio entre el año 200 y 800 p. C. *(The Hebrew Scrolls from the neighbourhood of Jericho and the Dead Sea,* [London 1951] 47-8), es partidario del origen zelote de la secta, lo que adelanta la fecha de los mss. hasta el s. I p. C. (Cf. *ETL* 33 [1957] 798). Admiten más o menos la datación del P. de Vaux, M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls...* Y. YADIN, *The Message of the Scrolls* (London 1957) 21; J. VAN DER PLOEG, *The Excavations...* 188; J. T. MILIK; F. M. CROSS, SUTCLIFFE, etc.

nuscritos han sido encontrados en las cuevas del macizo rocoso a la izquierda del Mar Muerto. A poca distancia de las principales cuevas, 1.ª y 4.ª, en la explanada entre el macizo y el Mar Muerto, sobreviven las ruinas de un gran edificio. Han sido excavadas bajo la dirección de Mr. Harding y del P. de Vaux, O. P. Aunque no se han encontrado en ellas, hasta ahora, manuscritos, parece innegable la relación entre los hallados en las cuevas y la vida de aquel edificio [24]. Este, ocupado en diversas ocasiones, parece haber sido la morada de una especie de comunidad o secta religiosa, por lo menos desde el año 100 a. C. hasta su destrucción, el 68 p. C., con una interrupción desde aproximadamente el año 31 a. C. al comienzo de nuestra era [25]. Casi todas las sectas judías conocidas se han visto identificadas con los habitantes de Qumrān": los hassidim premacabeos y macabeos, fariseos, saduceos, zelotes, ebionitas judío-cristianos, hasta los karaitas medievales [26]. Con todo, hoy predomina la opinión

---

[24] En las ruinas se encontró la misma cerámica que en las cuevas, tipo exclusivo de Q, y óstracas con el mismo tipo de escritura que sobre los documentos de pergamino o cuero de las cuevas, R. DE VAUX, *RB* 66 (1959) 94. La teoría más común explica la presencia de los manuscritos en las cuevas, como protección de los mismos, ante el avance de las legiones romanas. K. H. RENGSTORF, *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer* (Stuttgart 1960), cree se trata de la biblioteca del templo, trasladada a Qumran el año 70, con el mismo fin.

[25] R. DE VAUX, *ib* 98. Cf. en el mismo artículo las dificultades sobre la inhospitalidad del desierto, la proximidad del cementerio (95-98), la reconstrucción de la historia de los diversos estratos y el argumento de las monedas (99-102). La generalidad de los autores aceptan sus puntos de vista, cf. H. H. ROWLEY, *Qumrân, the Essens and the Zealots,* en *Von Ugarit nach Qumran* (Berlin 1958) 190; A. DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits...* 74-81.

[26] Defiende la identificación con los fariseos, C. RABIN, *Qumrân Studies* (Oxford 1957) 53; relación, por lo menos, con los saduceos, R. NORTH, *The Qumrân "Sadducees"*, *CBQ* 17 (1955) 164-

del primer especialista que examinó los documentos, profesor hebreo Sukenik, defendida con constancia por el profesor A. Dupont-Sommer [27]. La comunidad de Qumran pertenecería a la secta de los *esenios* [28]. Aunque paradójicamente ausente del Nuevo Testamento, esta secta ya

188; A. M. HABERMANN, *Megillot Midbar Yehuda,* 25ss, XV; identificación con la secta de los zelotes, C. ROTH, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls* (Oxford 1958) 59-69, 73, 81, y varios artículos, p. ej. *The Zealots and Qumrân: The Basic Issue, RQ* 2 (1959/60) 81-4. Fuera ya de la suposición de este trabajo, quedarían las opiniones singulares e improbabilísimas que identifican la secta con los ebionitas, J. L. TEICHER, *The Dead Sea Scrolls: Documents of the Jewish-Christian Sect of Ebionites, JJS* 2 (1951) 67-99 115-143; cf. J. FITZMYER, *The Qumrân Scrolls, the Ebionites and their Literature,* en Scrolls 208-231 (TS 16, 1955, 335-372); y con los karaitas, S. ZEITLIN, a. c.

27 Cf. sus trabajos desde *La grotte aux manuscrits du désert de Juda, Revue de Paris* (1949) 79-90, a *Les Écrits...* 50-81. Tampoco para todos los que admiten esta identificación con los esenios, es ésta pura y simple, cf. H. HEMPEL, *Die Texte von Qumran in der heutigen Forschung.* Weitere Mitteiligung über Text und Auslegung der am Nordwestende des Toten Meeres gefundenen hebräischen Handschriften (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1) (Göttingen 1961) 366-7; aunque tal vez la diferencia entre los documentos directos y los testimonios indirectos se funde tan sólo en el carácter secreto de la secta y la imperfección de todo testimonio indirecto.

28 Cf. S. WAGNER, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion von Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Eine wissenschaftliche Studie* (BZAW 79) (Berlin 1960); M. BLACK, *The Essene Problem: Friends' of Dr. Williams' Library Lecture* n. 14 (London 1961) (*RB* 69 [1962] 465). Sobre la significación de esenios, G. VERMES propone una etimología *'sy* que los relacionaría o identificaría con los terapeutas *(The Etymology of "Essenes", RQ* 2 (1959/60) 427-443; *Essenes and Therapeutai, RQ* 3 (1961/2) 495-502). J. P. AUDET, *Qumrân et la notice de Pline sur les Esseniens, RB* 68 (1961) 346-387, lo haría derivar, con Josefo, de *genos Hasson,* por el palmar de Engedi, llamado Hasason-Tamar. El segundo artículo citado de Vermes, en el Post-Scriptum, pone reparos a esta teoría.

nos era conocida por los escritos de Filón[29], Josefo[30] y Plinio el viejo[31]. Por primera vez en la historia, los documentos de esta secta nos harían verdaderamente contemporáneos del Señor[32]. Pero la mención de su nombre reavivaría el viejo dicho de Renán: "El cristianismo no es sino un esenismo con éxito"[33].

RELACIONES LITERARIAS: JUDAISMO Y GNOSTICISMO HELENICO DE S. JUAN Y S. PABLO

Los manuscritos de Qumrān han añadido una nueva prueba al origen judío de los evangelios. Es sumamente significativo que Floyd Filson, analizando en 1950 lo original del cristianismo en su medio ambiente, creyera poder reducir su trabajo a dos comparaciones de aquél con el

---

[29] *Quod omnis probus liber sit* 75-91, ed. de L. COHN - P. WEINDLAND, t. VI (Berlin 1915); *Apologia Judaeorum,* en la *Praeparatio Evangelica* de EUSEBIO, lib. VIII, c. XI, 1-18.

[30] *BelJud,* II, VIII, & 119-161; *Ant* XVIII, c. 1 & 18-22.

[31] *Hist Nat,* V 17, 4; cf. J. - P. AUDET, a. c., *RB* 68 (1961) 346-387, espec. 365.

[32] J. - D. BARTHÉLEMY, *Essenism and Christianity, Scrip* 12 (1960) 119.

[33] Cf. A. DUPONT-SOMMER, *Les Écrits...* 22, 23. Sobre el sentido de las palabras de Renán, en su contexto, cf. K. STENDHAL, *The Scrolls and the New Testament: Introduction and Perspective,* en *Scrolls...* 4-5. En este estudio evitaremos la discusión hablando de la "secta de Qumrān" o sencillamente de Qumrān. Incluímos en el mismo grupo de manuscritos el *"Documento de Damasco"*. El rabino Salomón Schlechter, de Cambridge, encontró en 1896, en la geniza de la sinagoga del Cairo, copias medievales de este documento. Varios fragmentos del mismo han sido hallados en las cuevas de Q. Bien sea que represente un estadio anterior o posterior de la regla de la comunidad de Q, o que se dirija a otra clase de sus miembros, pertenece sin duda al mismo movimiento.

fariseísmo y helenismo [34]. Sin embargo, no pocas de las discrepancias apuntadas entre fariseísmo y cristianismo son comunes a éste y la secta de Qumrān. Por ejemplo, ambos se consideran, no una facción dentro del judaísmo, una concepción teológico-vital del mismo, como fariseísmo y saduceísmo; los dos pretenden ser el único judaísmo legítimo, el verdadero Israel de Dios, el "resto" fiel vaticinado por los profetas [35]. No pocas veces llegan a coincidir aun en las expresiones para designarse a sí mismos y a sus miembros: "alianza", los "santos", los "elegidos", etc. [36].

---

34 F. V. Filson, *The New Testament against its Environment* (Studies in Biblical Theology, 3) (London 1950). Es natural que, al tiempo de la composición del libro, aunque ya el nombre de Q había llegado a oídos del autor, creyese éste conveniente prescindir de unos conocimientos todavía inciertos. Las otras sectas judías existentes, saduceos, zelotes, etc., eran en realidad menos importantes; pues, aunque los primeros detentaban la autoridad civil y religiosa desde tiempos de la reina Alexandra (76-67 a. C.), el influjo religioso de los fariseos entre el pueblo no dejó de crecer, hasta identificarse prácticamente con el judaísmo después de la destrucción de Jerusalén. Las diferencias entre las sectas eran más de carácter práctico aunque existían dogmáticas, como a propósito de la resurrección de los cuerpos, negada por los saduceos (Cf. M. - J. Lagrange, *Le Judaisme avant Jésus-Christ* (Paris 1931) 268-271.

35 Este punto lo ha puesto acertadamente de relieve K. Stendhal, *a. c.*, en *Scrolls...* 7ss. Según las características señaladas a una "secta" por J. Wach, Q entraría de lleno en esta categoría: formada como un esfuerzo para salvar la sociedad, en momentos de crisis, que coincide casi siempre con un cambio del poder político. Una vez formada, a veces queda reducida a un pequeño grupo, con acentuada actitud negativa hacia el exterior, pero puede desarrollarse y formar una gran sociedad. El primer caso es el típico de la "secta". (*Sociology of Religion,* 1944, citado por J. van der Ploeg, *The Excavations...* 91).

36 Indudablemente es éste el fin implícito en el evangelio de Mateo, sobre todo en los primeros capítulos, y desde luego de S. Pablo, para quien no existe ya más circuncisión que la del corazón, aunque los judíos continúen siendo el pueblo elegido. Es llamativo el uso de los mismos términos o figuras para designar

La proximidad de los "últimos tiempos" es capital en Qumrān y en los evangelios, como esperanza inmediata en la secta y realidad viviente en Jesucristo: "vino Jesús a Galilea predicando el evangelio de Dios y diciendo: el tiempo se ha cumplido" (Mc 1, 14-15) [37]. La representación de la última fase de este tiempo escatológico bajo la figura de un "banquete", latente en el "ya no beberé del fruto de la vid hasta que venga el reino de Dios" (Lc 22, 18; Mt 26, 29; Mc 14, 25), es común al Nuevo Testamento, a Qumrān y al judaísmo en general. De igual manera, es común describir el castigo eterno por medio de las "ti-

---

las dos comunidades, de Qumrān y cristiana: "plantación de Dios" (1QS 8, 4-9; 9, 6-9 CD 19, 22; 20, 2; cf. 1Cor 3, 7-8), "asamblea santa" (CD 20, 2 1QS 5, 12; 6, 20; 9, 12) y "santos" (Act 9, 13; 26, 10; Rom 15, 25; Col 3, 12), "elegidos de Dios" (CD 4, 3-4; 1QpH 9, 12; cf. Rom 8, 33; Col 3, 12; 2Tim 2, 10), "alianza" (CD 6, 19; 8, 21; 20, 12; 1QpH 2, 3; cf. Act 15, 14; 2Cor 6, 16; Heb 8, 10, 13, 12, 1P 2, 9). Cf. sin embargo, J. Jeremias, *Der Gedanke des "Heiligen Restes" im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu, ZNW* 42 (1949) 184-9; G. Graystone, *The Dead Sea Scrolls and the Originality of Christ,* (London 1956) 39; W. H. Brownlee, *Messianic Motifs of Qumrân and the New Testament, NTS* 3 (1956/7) 12-30; 195-210 ("mi alianza" y "mi Iglesia" Mt 16, 18); E. Sutcliffe, *The Monks of Qumrân...* 120; H. H. Rowley, *The Qumrân Sect... BJRL* 44 (1961/2) 152.

37 1QH 18, 14, en relación con Is 61, 1 usa el mismo verbo hebreo *bśr* (בשר), correspondiente al griego εὐαγγελίζεσθαι cf. M. Burrows, *More Light...* En la semejanza están de acuerdo F. F. Bruce, *Qumrân and Early Christianity, NTS* 2 (1955/6) 176-8; A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde vom Qumran* (Neukirchen 1957) 242; H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte* (BHTL 24) (1957) II 46 n. 1. Cf. el resumen del Kerygma como advenimiento de los tiempos, C. H. Dodd, *The Bible to-day* (Cambridge 1952) 75; cf. c. II n. 92.

nieblas" (Mt 25, 30 - 1QS 4, 11-13) y del "fuego" (Mt 25, 41 - 1QS 4, 13; 1QpH 10, 5. 13; CD 2, 5)[38].

Semejanzas de estructura y estilo del "Magnificat" y "Benedictus" con ciertos himnos de Qumrān (1QH 5, 15 y 1QS 10-11)[39], en contraposición a la armazón y estilística griega, demuestran una participación conjunta del Antiguo Testamento[40]. Qumrān ha solucionado los pro-

---

38 Cf. H. BRAUN, *Spätjüdisch*... II 46 n. 1. Es natural que a estas esperanzas mesiánicas respondiera en las dos literaturas algo exclusivamente judío como la aplicación de la Escritura del A. T. La semejanza de método empleado podía ser ya de aplicación en esta parte de nuestro estudio, pues sería un argumento más a favor del mismo marco geográfico-cultural. La literatura es abundante, cf. p. ej. G. VERMES, *Le Commentaire d'Habacuc et le Nouveau Testament, CahSion* 5 (1951) 341ss; K. STENDHAL, *The School of St. Matthew and its use of the Old Testament* (Uppsala 1954); B. GÄRTNER, *The Habakkuk Commentary and the Gospel of Matthew,* en *Studia Theologica* 8 (1955) 1-24; C. DE BEUS, *Een onderzoek naar formulecitaten bij Mattheus met het oog op het vroegste Christologische denkens volgens het N. Testament, NedTTs* 14 (1959/60) 401-20; C. ROTH, *The subject matter of Qumrân exegesis,* VT 10 (1960) 51-68. No creemos exacta la semejanza o identidad de método entre el peser Hab. y los dos primeros cc. de Mt, como pretende Stendhal (p. 183); más bien, con Beus, mientras Q ve el cumplimiento de las profecías, versículo a versículo, en la vida del M. de J., el fin de Mt no es mostrar el cumplimiento de la Escritura a la luz de la historia, sino el de la vida de Jesús como cumplimiento mesiánico de la historia; las pruebas se toman de diversos libros, porque lo primero es la vida de Jesús, no la Escritura.

39 Cf. A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires*... 85; W. GROSSOUW, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament. A preliminary Survey, StC* 27 (1952) 5; H. WILDENBERGER, *Die Handschriftensfunde beim Toten Meer und ihre Bedeutung für die Erfassung der Heiligen Schrift (Stuttgart* 1956) 16; K. SCHUBERT, *Die Gemeinde vom Toten Meer* (Munchen/Basel 1958) 110s.

40 Cf. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Luc I-II* (Études Bibliques) (Paris 1957). Aunque no esté uno forzado a admitir todas las numerosas relaciones literarias de estos dos cc. de Lucas

blemas acerca de la frase de los ángeles en S. Lucas: "...paz a los hombres *de buena voluntad*". Algunas lecturas del texto griego ponían en duda el genitivo de εὐδοκίας. La interpretación primera, dada nuestra manera de pensar, atribuye la buena voluntad a los hombres. Varios textos de Qumrān (1QH 4, 32s; 11, 9; 1QS 8, 6 etc.), aseguran el genitivo y lo refieren a Dios. Esto es además conforme al uso veterotestamentario de *rason* רצון : los hombres "objetos de la predilección divina", aunque ésta no excluye el cumplimiento de la voluntad de Dios por los hombres [41]. Un texto tan discutido como la promesa del primado a Pedro (Mt 16, 17-19), ha quedado confirmado, en virtud del vocabulario, por lo menos como palestinense (cf. 1QS 8, 5-10; 1QH 6, 26ss: סוד "fundamento"; Mt 16, 18: "puertas del infierno", 1QH 6, 24: "puertas de la muerte"). No es improbable que la roca de 1QH 6, 26 —con la consiguiente alusión en Mateo— sea

---

con el A. T. descubiertas por el autor, la conclusión general se impone. Respecto a los dos himnos el parentesco literario es evidente; cf. J. Coppens, *Les documents du Désert de Juda et les Origines du Christianisme,* Anal. Lov. II 39 (1953) 32. La expresión "*cornu salutis*", referida al Mesías, con fundamento en el A. T. y confirmación en la lit. rabínica, es segura: 1QIs[a] 5, 1, cf. W. H. Brownlee, *Messianic motives... NTS* 3 (1956/196), aunque la argumentación posterior sobre los tres mesías está lejos de ser convincente.

[41] C.-H. Hutzinger, *Neues Licht auf Lc 2, 14* ἄνθρωποι εὐδοκίας *ZNW* 44 (1952/3) 85-90; *Ein weiterer Beleg zu Lc 2, 14* ἄνθρωποι εὐδοκίας, *ZNW* 49 (1958) 129-130; E. Vogt, "*Peace among Men of God's Good Pleasure*", en *Scrolls...* 114-117; K. Schubert, *Die Gemeinde...* 118s. Con todo, R. E. Murphy, *The Dead Sea Scrolls and the Bible* (Westminster 1957) 107, no acepta la interpretación teológica, y, desde luego, excluye de Lucas una doctrina sobre la predestinación semejante a la de Q.

la roca de Jerusalén sobre la que se edificó el Santuario del templo [42].

De Jesús se narra que sanó a "la mujer encorvada" imponiéndole las manos (Lc 13, 13; cf. Mc 6, 5; 16, 18; Act 28, 8). El término griego ἐπιτεθέναι τὰς χεῖρας (imponer las manos) era tenido hasta ahora como técnico de la taumaturgia helénica, uno de los argumentos en favor del origen helenístico de las narraciones evangélicas sobre los milagros. El Génesis Apócrifo de Qumrān (1QGenA 20, 21. 22. 29), en el midráš de la escena de Abraham en Egipto, narra cómo el patriarca sanó al faraón "poniendo su mano sobre él" o "sobre su cabeza" (ואסמוק ידי עלוהי ויחה) (על [רשי]שה) [43].

El fruto mayor de esta relación literaria entre Qumrān y Nuevo Testamento quizá haya sido la repatriación definitiva de los escritos de Juan y Pablo. Se había insistido mucho en su helenismo, hasta hacer de él uno de los argumentos más fuertes de la pretendida oposición entre el evangelio de Jesucristo (judío) y el de Pablo (helénico) [44]. Expresiones como "agua de vida" o "agua viva", conocidas

---

[42] Cf. O. Betz, *Felsemann und Felsegemeinde*, *ZNW* 48 (1957) 49-77 (no todas las conclusiones del autor tienen el mismo sólido fundamento); S. E. Johnson, *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts*, en *Scrolls*... 136; B. Reicke, *The Constitution of the Primitive Church in the Light of Jewish Documents*, en *Scrolls*... 152; A. Vögtle, *Das offentliche Wirken Jesu auf den Hintergrund der Qumranbenegnung* (Freiburg 1958).

[43] Cf. D. Flusser, *Healing through the Laying-on of Hands in a Dead Sea Scroll*, *IEJ* 7 (1957) 107; A. Dupont-Sommer, *Exorcismes et guérisons dans les récits de Qumran (Congress Volume* Oxford 1959), *SVT* 7 (1960) 246-261.

[44] F. V. Filson, *o. c.* 32, aunque justo en su apreciación, la hubiera acentuado más de haber conocido los manuscritos de Q.; cf. R. de Vaux, *Les Manuscrits de la Mer Morte*, *La Table Ronde*, 107 (1956) 83; F. M. Braun, *L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la communauté d'alliance*, *RB* 62 (1955) 5-44.

ya en la literatura rabínica, han sido confirmadas en Qumrān (CD 19, 34; 3, 16; 6, 14)[45]. En otros textos, el agua aparece como símbolo del Espíritu, lo mismo que en S. Juan (Jn 7, 38-39), aunque para el evangelista el Espíritu es el que da la vida y en Qumran se insiste en la limpieza[46]. Pero los textos se acercan más llamativamente en las oposiciones dualísticas: "luz y tinieblas", "verdad y mentira". Veinticinco veces aparece la palabra "luz" en el evangelio de Juan, y "tinieblas", diez: "Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá la luz de vida" (Jn 8, 12), "mientras tenéis luz, creed en la luz para que seais hijos de la luz" (Jn 8, 36; cf 16, 18), etc. Muchos habían considerado este lenguaje como prestado del helenismo y teología gnóstica, con todas sus consecuencias de orden doctrinal y de datación para el evangelio de S. Juan. En Qumrān, no sólo se usa el mismo vocabulario, sino que éste forma parte de un "tema", en el que se insiste tan marcadamente como en S. Juan. "Luz de vida" (1QS 3, 7), "caminar por la vía de la luz y de las tinieblas" (1QS 3, 20s), "hijos de la luz" (1QS 1,9; 2, 16; 3, 24; CD 1, 3. 7. 9. 11 etc)... Para explicar estos términos no basta el recurso al Antiguo Testamento[47]; pero su aparición en Qumran, a pesar de la diferencia de conceptos que supone con S. Juan, excluye más y más el

---

[45] *a. c.;* J. DANIÉLOU, *Les Manuscrits...* Quizá haya que considerar entre las exageraciones la polémica que estos autores quieren atribuir al texto de Juan, oponiendo el pozo de Jacob (la Torah, la Ley) y el agua viva (la fe). Este tema polémico parece ajeno a Jn, aunque es cierto que centra todo su evangelio en la fe en Jesucristo.

[46] Cf. F. M. BRAUN, *ib;* J. DANIÉLOU, *ib;* O. BETZ, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament, RQ* 1 (1958) 228-230.

[47] Cf. F. NÖTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (Bonn 1956) 100.

helenismo y la gnosis del cuarto evangelio [48]. Algo parecido habría que decir respecto a los términos o tema de "verdad" (cf. Jn 8, 32-36 - 1QS 4, 20-22) y "espíritu de la verdad" (Jn 14, 16-17 - 1QS 4, 20-22) [49].

---

[48] Cf. W. Grossouw, *The Dead Sea Scrolls*... *StC* 26 (1951) 298; F. M. Cross, *The Ancient*... 153s; J. Daniélou, *Les Manuscrits*... K. Schubert, *Die Gemeinde*... 131s, piensa que Q es una de las fuentes mismas del helenismo. Quizá haya que poner en el judaísmo una de las fuentes del gnosticismo posterior, o al menos, conceder que algunas de las ideas que cristalizaron después en el gnosticismo, ya latían en el judaísmo pregnóstico. Es, más o menos, la tesis defendida, a propósito de 1QS 3, 13ss. por B. Reicke, *Traces of Gnosticism in the DSS? NTS* 1 (1954/5) 137-141, y en general por AA. como M. Burrows, W. Davies, F. Nötscher, etc. S. Lyonnet, *L'originalité du message chrétien. A propos du "Theologisches Wörterbuch"*, *Bib* 37 (1956) 477-487, señala la tendencia de los autores a suprimir los influjos gnósticos y helenistas. G. Quispel, *Het Johannes evangelie en de Gnosis*, *NedTT* 11 (1956/7) 173-203, sostiene la existencia en Q y Evangelio de Tomás de un judaísmo pregnóstico. M. Mansoor, *Studies in the new 'Hodayoth' (Thanksgiving Hymns)*. V: *Some Theological Doctrines*, *BiblRes* 5 (1960) 1-21, descubre en 1QH un gnosticismo judío ajeno al helénico, que ayuda a explicar el medio espiritual de Juan y Pablo mejor que la filosofía helenística religiosa. R. McWilson, *The Fourth Gospel and Hellenistic Thought*, *NT* 1 (1956) 225-7, no se decide por una conclusión que excluya toda relación con el helenismo, e insiste más bien en el pensamiento judío capaz de recomendarse por sí mismo al mundo helénico. J. van der Ploeg, *The Excavations...*, excluye el *gnosticismo* de Q., tomando la palabra en su sentido técnico (120-2), pero es menos firme respecto al helenismo (223). H. Braun, *Die Bedeutung*... en *Der historische Jesus*... 144, sostiene que hay que afirmar, en virtud de Q. que el Cuarto Evang. fue concebido en Palestina, no en virtud de chocantes paralelos, sino del aspecto sincretista que presentan las dos liter. Pero esto no quiere decir que haya sido escrito por un testigo de vista.

[49] Cf. las expresiones literarias: Jn 17, 3 - 1QS 9, 3-4; 2, 3; CD 2, 20; 1Jn 5, 21 - 1QS 3, 7; 2, 11.17; 4, 5; 1QH 4, 11; Jn 12, 3 - 6 - 1QS 8, 6; Jn 3, 31 - 1QS 4, 12; CD 3, 8; 5, 16; y los pensamientos de 1Jn 4, 1-6 - 1QS 5, 24; 8, 17; 1Jn 1, 8-10; 3, 20 - 1QS 1, 25-6; Jn 1, 19 - 1QS 9, 10-11. H. H. Teeple, *Qumran and the Origin of the Fourth Gospel*, *NT* 4 (1960) 6-25, niega

También S. Pablo toca el tema de la luz y tinieblas: "porque vosotros fuisteis un tiempo tinieblas, pero ahora luz en el Señor. Caminad como hijos de la luz. Porque el fruto de la luz está en toda bondad y justicia y verdad" (Ef 5, 8-9); "¿qué relación hay entre la luz y las tinieblas? y ¿qué acuerdo entre Cristo y Belial?" (2 Cor 6, 14-15). Sin embargo, es más particular en él la oposición "carne-espíritu", que, de una manera distinta a la del Antiguo Testamento, se encuentra también en Qumrān (1QS 3, 18; 8, 3; 11, 9s)[50]. También es singular el uso que las dos literaturas, paulina y qumránica, hacen del término *misterio: rez* (cf. 1Cor 2, 7; Ef 3, 9; Col 1, 27 y 1QS 1, 3. 8; 8, 15; 9, 13; 1QpH 2, 2-10; 7, 4-14; CD 2, 12; 3, 12-18; 1QH 8, 5-6; 11, 3-4 etc.).

Así, a lo largo de estudios sistemáticos, se han llegado a citar más de quinientos paralelos literarios de este tipo entre las dos literaturas, bastantes de ellos sin precedentes en el Antiguo Testamento[51]. Tal vez un poco paradójica-

---

todo paralelismo, fuera del externo de la terminología; para nuestro intento aquí, nos basta, sobre todo, porque, como el mismo autor reconoce, no todas las semejanzas se explican por el A. T., p. ej. "hijos de la luz", "espíritu de verdad", "dar testimonio de la verdad".

[50] Cf. K. G. Kuhn, *Jesus in Gethsemane, EvT* 12 (1952/3) 260-285; *New Light on Temptation, Sin and Flesch in the New Testament*, en *Scrolls...* 93-113. Como en el caso de S. Juan, al final de esta primera parte, volveremos sobre las semejanzas intrínsecas, limitándonos ahora a las del lenguaje.

[51] K. G. Kuhn, *Die in Palästina gefundenen hebraischen Texte und das Neue Testament, ZTK* 47 (1950) 192-211; W. Grossouw, a. c. *StC* 26 (1951) 289-299; 27 (1952) 1-8. Más recientemente R. E. Murphy, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament Comrisons, CBQ* 18 (1956) 263-272, pone a dos columnas los textos —a su juicio— más o menos paralelos. K. Schubert, *The Sermon of the Mount and the Qumran Texts*, en *Scrolls...* 118-128 (= *Bergpredigt und Texte von En Fescha, TubTQ* 135 (1955) 320-337), ve alusiones a Q. en el "odiarás a tus enemigos", "po-

mente, Marcos es entre los evangelistas el que menos puntos de contacto ofrece con Qumran. En Lucas son éstos mucho más frecuentes en las narraciones de la infancia que en el resto de su evangelio [52].

DOCTRINAS TEOLOGICO-MORALES; DEL LEGALISMO A LA CARIDAD

El origen judío de las literaturas qumránica y neotestamentaria tenía que llevar más que a participación en un lenguaje común y ciertas esperanzas generales. No es extraño que los fervores y deseos de novedad hayan desembocado algunas veces en exageraciones y fantasías. Detrás

---

bres de espíritu", "si no abundare vuestra justicia más que la de los fariseos", "así persiguieron a los profetas", "luz del mundo", "hermano" (125), adulterio con la mirada (126), la oveja despeñada en día de sábado (127), prohibición de jurar (126); J. DE SAVIGNAC, *Note sur les Manuscrits de la Mer Morte et leurs rapports avec le Nouveau Testament, Le Flambeau* (1956) 60-2, recoge los términos "mammon", "hijo de mujer", "hijos de la luz", etc. H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament. Ein Bericht über 10 Jahre Forschung* (1950-1959), *TRu* 28 (1962) 97-134, recoge, en esta primera parte de su trabajo —aparecido después de escrito el presente—, todos los contactos establecidos, siguiendo el orden de los textos evangélicos, y discutiéndolos. El trabajo es exhaustivo, aunque no siempre se señalan todos los autores que han tocado los puntos tratados.

[52] Cf. J. COPPENS, *Les Documents du Désert de Juda et les Origines du Christianisme, An Lov* II 39 (1953) 26; N. ADLER, *Die Bedeutung der Qumran-Texte für die neutestamentliche Wissenschaft, MTZ* 6 (1955) 292. 295; J. SCHMITT, *Les écrits du Nouveau Testament et le texte de Qumrân. Bilan de cinq années de recherches, RSR* 29 (1955) 397; E. STAUFFER, *Jesus und die Wustengemeinde am Toten Meer* (Stuttgart 1957) 9; H. BRAUN, *a. c. TRu* 28 (1962) 191, reconoce la falta general de colorido qumránico en Lc —fuera de los himnos de los cc. 1 - 2—, y la atribuye al poco marcado carácter escatológico del tercer evangelio.

de muchas ideas y escenas evangélicas se han pretendido descubrir dependencias de los manuscritos del Mar Muerto, alusiones polémicas a la doctrina y vida de la secta, proyectando sobre los evangelistas la propia obsesión qumránica. La sinagoga de Nazaret (Lc 4, 16-21) se convierte, en la fantasía de algún autor, en centro de reunión de esenios, que rechazan a Jesús [53]. Las bodas de Caná serían una condenación de las purificaciones rituales de Qumrān [54]. Pedro tiene que preguntar el nombre del traidor en la última cena por medio de Juan (Jn 13, 24), porque en el cenáculo, como en las reuniones de Qumrān (1QS 6, 20), sólo se concedía hablar por riguroso turno, y el de Pedro había pasado [55].

Semejanzas y oposiciones entre las dos literaturas frente al judaísmo tradicional son visibles a simple vista sin necesidad de frágiles pedestales.

La *pobreza voluntaria*, como se propone en el sermón de la montaña (Mt 6, 19 s) y en la escena del "joven rico" (Mt 19, 16), es desconocida del judaísmo. Jesucristo mismo no renuncia al uso del dinero. En Qumran el desprendimiento interno de las riquezas llega a expresiones extremas y actitudes de renuncia:

> "Odio eterno hacia los hombres de la fosa, por su espíritu de atesoramiento. Les abandonará sus bienes [el miembro de la secta] y las ganancias

---

53 A. P. Davies, *Der Fund von Qumran* (Wiesbaden 1957) 156s.

54 L. Mowry, *The Dead Sea Scrolls and the Background for the Gospel of John, BA* 17 (1954) 89-93; cf. F. M. Braun, *a. c. RB* 62 (1955) 24; F. F. Bruce, *Qumran and Early Christianity, NTS* 2 (1955/6) 169.

55 G. Molin, *Die Sòhne des Lichts. Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer* (Wien/München 1954) 237; E. Stauffer, *Probleme der Priestertradition, TLZ* 81 (1956) 145-7; K. G. Kuhn, *The Lord's Supper and Communal Meal at Qumran,* en *Scrolls*... 69.

del trabajo de sus manos, como un siervo ante su señor y un pobre ante quien le domina..." (1QS. 9, 21-24 cf. 1, 11-12) [56].

El ideal de la pobreza se concreta en Qumrān en la comunidad de bienes, de que hablaremos más tarde.

En materia matrimonial Qumrān y Jesucristo restringen el uso veterotestamentario, con el mismo argumento escriturístico del primer capítulo del Génesis: "Dios creó al hombre a su imagen... *macho y hembra los creó*" (Gn 1, 27) (cf. CD 4, 16-5, 21 y Mc 10, 6 Mt 19, 1 ss). La prohibición de Jesucristo ataca directamente el divorcio; la de la secta la poligamia [57].

---

56 La palabra "*atesoramiento*" es por lo menos ambigua. El término hebreo significa *ocultamiento*. Por el contexto parece ha de tener el matiz dado, más bien que el de secreto, p. ej. doctrinal (MAIER, *o.c.* traduce *Verbergens)* J. P. HYATT, *The Dead Sea Discoveries: retrospect and challenge, JBL* 76 (1957) 85, no matiza suficientemente el carácter de la pobreza de Jesucristo. El razonamiento con que A. P. DAVIES *(o. c.* 103) hace a Jesucristo aconsejar al "joven rico" el ingreso en la secta de Q, a la que el mismo J. C. pertenecería, no pasa de pura fantasía. Sobre la pobreza en Q cf. H. BRAUN, *Spätjüdisch...* II 75-80; M. BURROWS, *Dead 55* 233; *More Light* 81; H. BARDKE, *Die Handschriften...* 208; J. MAIER, *Die Texte* II 83-7.

57 Cf. CH. RABIN, *The Zadokite Documents*[2] (Oxford 1958) 17 n. 1; H. BRAUN, *Spätjüdisch...* II 109-113; J. CARMIGNAC, *Le docteur de justice et Jésus-Christ* (Paris 1957) 81 s, y otros muchos (Ginsberg, Hölscher, Oepke etc.) El texto de Q tiene una expresión: "esposando dos mujeres, en vida de las dos" en la que algunos ven, no sólo la exclusión de la poligamia, sino la del divorcio, o matrimonio subsiguiente al divorcio, cf. A. DUPONT-SOMMER, *Les Écrits...* 144; W. BAUMGARTNER, *Die Bedeutung der Hölenfunde aus Palästina für die Theologie, SchwTV* 24 (1954) 59; K. SCHUBERT, *The Sermon...* en *Scrolls...* 126 y otros muchos (Schecter, Moore, Vermès, etc. Cf. *ZAW* 68 [1956] 84, entendiendo "en vida de los maridos", cree se prohibe todas segundas nupcias.

Se ha pretendido equiparar, en alguna manera, al consejo evangélico del celibato y virginidad la práctica de Qumrān. Sería una coincidencia más frente a la mentalidad judía en boga [58]. Es cierto que Josefo habla de ramas para casados y solteros entre los esenios. En los documentos de Q se regula la edad matrimonial etc. (1QSa 1, 9-12; CD 6, 6-7) y si es verdad que en la Regla de la Comunidad no se mencionan para nada las mujeres, no se exije por ninguna parte el celibato, ni hay un sólo texto que le sirva de fundamento sólido [59].

Otra oposición conjunta a la tradición judía se ofrece respecto a la obligación de mantener al prójimo (CD 6, 15s 9, 1; 16, 14); Jesucristo la centra en el caso extremo de los padres abandonados mediante la práctica del "korban" (Mc 7, 9-13; Mt 5, 3-6) [60].

---

[58] En el AT no consta del celibato impuesto por Dios más que a Jeremías, con sentido profético. No se mencionan, sin embargo, las mujeres de Elías y Eliseo. El celibato y virginidad fueron extraños a la mentalidad israelita, en la que aun la esterilidad era ignominia para la mujer. En este ambiente, el celibato de Q necesitaría pruebas positivas. En el pretendido celibato de Q se ha querido ver una ambientación al voto virginal de María.

[59] Cf. Fl. Josefo, *Ant* 18, 21 *Bell* 2, 160. El silencio de las mujeres en la Regla de la Comunidad, "parece reflejar tan claramente una comunidad celibataria, que el descubrimiento de esqueletos femeninos en Khirbet Qumrân fue algo insospechado" (M. Burrows, *More Light...* 358). La presencia de los esqueletos puede tener ciertamente otras explicaciones. La falta de comercio sexual podría interpretarse también como continencia cúltica condicionada de los miembros de la secta, más que como celibato (J. Maier, *o. c.* II, 10). Pero una solución total del tema hay que esperarla sólo a la luz de nuevos textos.

[60] Cf. H. Braun, *Spätjüdisch.* I 128 n. 2 II 96 n 1, M. Burrows, *More Light...* niega la analogía, que parece, sin embargo bastante manifiesta. H. Braun, *l. c.*, piensa que ciertos esfuerzos de los rabinos por suavizar la práctica del korban fueron llevados adelante por Q. y más aún por Jesucristo.

Las diferencias resaltan más y más sobre las semejanzas, a medida que nos acercamos al tema central de la Ley. El sectario de Qumrān, sumido en la conciencia de pecado (1QS 11, 9-10; 1QH 4, 34-35)[61], reconoce que su conversión y justicia es obra de Dios (1QH 16, 9. 18; 4, 37; 11, 30)[62]. Esta doctrina es para algunos la precursora de la *sola gratia* de S. Pablo[63]. Por una parte, sin embargo, la justificación de Pablo es ya un hecho, pues el juicio escatológico ya ha comenzado (1Cor 6, 11; Rom

---

[61] Sin embargo en Q. no se menciona el pecado original, ni su doctrina, cf. A. METZINGER, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer und das Neue Testament, Bib* 36 (1955) 457-481.

[62] L. LORENZI, *Alcuni temi di Salvezza nella litteratura di Qumran, RivBib* 5 (1957) 197-253; F. NÖTSCHER, *Heiligkeit in den Qumranschriften, RQ* 2 (1959/60) 330; P. BENOIT, *Qumrân et le Nouveau Testament, NTS* 7 (1960/1) 293.

[63] Cf. W. GRUNDMANN, *Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran und die Frage nach der Glaubensgerechtigkeit in der Theologie des Apostles Paulus, RQ* 2 (1959/60) 237-259; H. BRAUN, *Römer 7, 7-25 und das Selbverständnis des Qumran-Frommen, ZTK* 56 (1959) 1-18; S. SCHULZ, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus. Zugleich ein Beitrag zur Form- und Überlieferungsgeschichte der Qumrantexte, ZTK* 56 (1959) 155-185. P. BENOIT, *a. c. NTS* 7 (1960/1) 294, hace notar, además de la relación personal a Jesucristo, la diferencia entre la "justificación" actual de Pablo, ya que el juicio escatológico ha comenzado (1Cor 6, 11; Rom 3, 24; 5, 1. 9), mientras en Q, "mišpat", no es propiamente justificación (1QS 11, 2), y los justos sólo serán justificados en el juicio futuro (1QH 13, 17). Cf. D. FLUSSER, *The Dead Sea Sect and Christianity*, en *Studies in the Dead Sea Scrolls*, Lectures delivered at the Third Annual Conference (1957) in Memory of E. L. SUKENIK (en hebreo) (Jerusalem 1957) 85-103. D. LEIBEL, *Some Remarks on the 'Commentary on the Book of Nahum', Tarbiz* 27 (1957) 12-16, pretende hacer venir la doctrina paulina de la *sola gratia*, de los restos de la comunidad de Q. convertidos al cristianismo, pero, como concluye J. JEREMIAS, el legalismo de los Esenios no deja lugar alguno a la doctrina paulina de la justificación actual del impío por la sola fe (*Qumrân et la Théologie, NRT* 85 (1963) 685 [= *Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer*, Göttingen 1962]).

3, 24; 5, 1. 9), mientras en Qumrān la *mišpat* (1QS 11, 2) no es verdadera justificación, ya que ésta no tendrá lugar más que en el juicio escatológico futuro (1QH 3, 17)[64]; por otra, la perfección está en Qumrān mucho más ligada a un valor intensificado de la Ley. La secta interpreta la Ley de Moisés más estrictamente aún que los fariseos[65], sobre todo cuanto a la pureza ritual (1QS 4, 15-24; CD 6, 3. 4; 12, 12. 17. 18; 1QH 14, 20)[66] y al calendario (CD 5, 18; 10, 14-11, 1. 8)[67]; la Ley es propiamente el mesías, la salvación (1QS 8, 15).

---

[64] Cf. P. BENOIT, *a. c. NTS* 7 (1960/1) 294.

[65] B. RIGAUX, *Révélation des Mystères et Perfection à Qumrân et dans le Nouveau Testament, NTS* 4 (1957/8) 237-262.

[66] Cf. O. BETZ, *Le Ministère cultuel dans la Secte de Qumrân et dans le Christianisme*, en *La Secte*... 169-186, cree que Q extendió las regulaciones propias de los sacerdotes a todos los miembros de la secta, y por este afán de pureza ritual explica la conducta frente al dinero, la sexual, la abstinencia y las comidas sagradas (?); M. BLACK, *a. c.* en *Stud. Ev.* 571-2, y, sobre todo, H. BRAUN, *Spätjüdisch*... II 65. También, D. HOWLETT, *The Essenes and Christianity*. An Interpretation of the Dead Sea Scrolls (New York 1957) 158s; P. BENOIT, *a. c. NTS* 7 (1960/1) 284-5; H. H. ROWLEY, *a. c. BJRL* 44 (1961/2) 130 n. 3. Existen, sin embargo, textos que suponen que el agua no purifica a quien no se somete a la ley de Dios y disciplina de la secta (1QS 5, 13ss).

[67] Como es sabido, los sinópticos y Juan plantean el problema de la fecha de la cena del Señor (Mt 26, 2. 17; 27, 62; Mc 14, 1 12; 15, 42; Lc 22, 1. 7; 23, 54; Jn 12, 1; 13, 1; 18, 10). Sobre la teoría de un segundo calendario, distinto del oficial, seguido por el Señor, la literatura es inmensa. Me voy a limitar a dar las principales obras y artículos de mademoiselle A. JAUBERT, y las referencias escuetas de otros autores: A. JAUBERT, *La Date de la dernière Cène, RHR* 146 (1954) 140-173; *La Date de la Cène*, (Paris 1957); *Jésus et le Calendrier de Qumrân, NTS* 7 (1960/1) 1-30; J. MORGENSTERN, *VT* 5 (1955) 34ss; J. OBERMANN, *JBL* 75 (1956) 285ss; J. B. SEGAL, *VT* 7 (1957) 250ss; E. R. LEACH, *VT* 7 (1957) 392ss; J. P. AUDET, *SE* 10 (1958) 361ss; E. VOGT, *Bib* 40 (1959) 102ss; E. KUTSCH, *VT* 11 (1961) 39ss. En contra de la teoría de A. Jaubert se manifiestan: J. BLINZLER, *ZNW* 49 (1958) 238ss; P. BENOIT, *RB* 65 (1958) 590ss; J. JEREMIAS, *JTS*

El afán de pureza llega en la secta a excluir de la "congregación de hombres de renombre" a todo el oprimido por algún defecto corporal (1QSa 2, 3-10) [67 bis]. La misma selección se practicará para tener algún puesto militar en la batalla escatológica con que se impondrá el reino de Dios (1QM 7, 4-5). Recuérdese aquel mandato del señor de la casa: "Sal a las calles y encrucijadas y trae a los pobres y débiles, a los ciegos y a los tullidos..." (Lc 24, 21). Dentro de la comunidad, sus miembros deben guardar un riguroso orden, según los méritos contraídos en el cumplimiento de la ley; para que éste sea más exacto, cada año deben someterse todos a examen sobre el conocimiento y práctica de la Ley de Moisés. El puesto asignado a cada individuo corresponde al que obtendrá en la otra vida (1QS 2, 19-23; 5, 24; 6, 4-9; 1QSa 1, 17. 18. 20-22). Aun sin atribuir intenciones polémicas antiqumránicas a Jesucristo, es casi inevitable el recuerdo de su paradó-

---

10 (1959) 131ss; a favor: E. Vogt, *Bib* 36 (1955) 408ss; P. W. Skehan, *CBQ* 20 (1958) 192ss; H. Haag, *DBS* 6 (1960) 1146ss; con reservas: R. A. F. McDonald, *AER* 140 (1959) 79s 168ss; J. A. Walter *JBL* 77 (1958) 116ss; M. Delcor, *RT* 58 (1958) 778.

67 bis "Que ninguna persona afectada de cualquiera de las impurezas humanas entre en la Asamblea de Dios (= congregación]. Y toda persona afectada de tales impurezas es inepta para ocupar un puesto en medio de la Congregación, y toda (persona) afectada en su carne, paralítica de pies o manos, coja o ciega o sorda o muda o herida en su carne de una tara perceptible a la vista, o toda persona anciana, que vacile sin poder tenerse firme en medio de la Congregación: que ninguna de estas personas en [tren] a tomar parte de la Congregación de los hombres de renombre; porque los ángeles de santidad están [en] su [Congrega]ción" (1QSa 2, 3-9). "Los estúpidos, los locos, los tontos, los dementes, los ciegos, los estropeados, los cojos, los sordos, los menores de edad, ninguno de estos entrará en el seno de la Comunidad, porque los Santos Angeles se encuentran en medio de ella" (4Q D^b = CD 15, 15-17, pasaje éste último muy deteriorado).

jico: "los últimos serán los primeros" (Mt 20, 16)[68], de la parábola de los invitados a la boda (Lc 14, 15-21)[69], y de la lección del lavatorio de los pies (Jn 13, 12-16)[70].

La alusión a Qumrān es probable en la respuesta de Jesucristo a los legisperitos sobre la curación en sábado: "Quién de vosotros que tenga una oveja, caso de caérsele ésta en un pozo..." (Mt 12, 10ss). Las palabras de Cristo parecen suponer una práctica admitida o de sentido común. Sin embargo, la secta de Qumran, más estrecha en la casuística sabática que los mismos fariseos, la prohibían expresamente (CD 11, 13; cf. 10, 14-11, 18; 6, 18s)[71].

---

68 La frase aparece en S. Mateo como conclusión de la parábola de los jornaleros de la viña que reciben todos el mismo salario. La oposición a Q la pone bien de manifiesto H. BRAUN, *Spätjüdisch...* II 41 n. 1. Con razón considera J. COPPENS la parábola como típicamente cristiana *(Les documents...* 27).

69 A. VÖGTLE, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung* (Freiburg 1958) 12 y F. M. CROSS, *The Ancient...* 179, consideran el texto como alusión intencionada a Q. Cross insiste en la diferencia entre la vocación y la repulsa de los invitados en Q (1QSa 1, 25-2, 11) y los evangelios. El carácter antiqumránico del pasaje es normalmente admitido.

70 Prescindiendo del carácter, pascual o no, de la cena del Señor, la lección no puede ser más contraria a la mentalidad de Q., como lo nota F. M. CROSS, o. c. 179; aunque el vencimiento del egoísmo y amor propio sea doctrina corriente en el judaísmo palestinense del tiempo (H. BRAUN, *Spätjüdisch* II 87 n. 3). Algo parecido se puede decir del deseo de preeminencia envuelto en la petición de los hijos del Zebedeo y negado por J. C. (cf. D. HOWLETT, *The Essens...* 155).

71 El caso es tan manifiesto, que casi todos los autores que tocan el punto han visto la oposición, de una u otra manera: W. Baumgartner, M. Black, F. M. Braun, H. Braun, M. Burrows, J. Daniélou, G. Graystone, J. Carmignac, K. Schubert, E. Stauffer, etc. La conducta de J. C. chocaría también con la costumbre de los fariseos (cf. Mc 3, 1-6), lo mismo que en el caso de las espigas desgranadas (Mc 2, 23ss). H. BRAUN, *o. c.* I 119 n. 3 II 70 n. 12, hace notar la diferencia última en la actitud del Señor de no aludir a estos hechos de una manera casuística.

Tomando pie de las palabras a la samaritana: "llega tiempo en que ni en este monte ni en Jerusalén se adorará al Padre..." (Jn 4, 21-23), se ha querido identificar la actitud de Jesucristo y de la secta respecto al templo (1QS 8, 5.6; 9, 3.5-6) [72]. Es verdad que en la interiorización religiosa de Qumran se llegaba a negar todo valor a los sacrificios expiatorios ofrecidos sin el debido espíritu interior (IQS 3, 3-10; 5, 14) [73], y que la comunidad se consideraba como templo del Espíritu Santo (1QS 3, 6; 8, 5s; 9, 3-5); pero la lejanía del templo y de sus sacrificios es en la secta algo pasajero, debido a la impureza de aquéllos. En la época escatológica se volverán a ofrecer sacrificios puros en un templo santificado. La actitud de Jesucristo y de los cristianos respecto al templo es, por una parte, más transigente, puesto que acuden a él (Mt 21, 1-16; Jn 5, 1.14; 7, 10.14; Act 2, 46; 3, 1), por otra, mucho más radical, puesto que no lo necesitan (Mt 12, 6; Jn 4, 23) [74].

---

[72] O. CULLMANN, *Secte de Qumrân, Hellénistes des Actes et quatrième évangile*, en *Les Manuscrits de la Mer Morte.* Colloque de Strasbourg (Paris 1957) 71; *L'oposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie Johannique et du monde ambiant, NTS* 5 (1958/9) 168.

[73] La aplicación o analogía pretendida por O. BETZ, entre la doctrina de Q. y la inutilidad del lavatorio de los pies en Judas, parece sobrepasar la intención de Juan *(Die Proselytentaufe... RQ* 1 [1958] 224s).

[74] No se pueden aducir como ejemplos de la enemiga de Jesucristo contra el templo ni el vaticinio de su destrucción (Mc 13, 2), ni el de la resurrección de su cuerpo, en la figura del templo (Mc 14, 58), como pretende O. CULLMANN, *a. c.* 164-8, 172; cf. H. BRAUN, *Spätjüdisch* II 63 n. 2; H. HEMPEL, *Die Texte von Qumran...* (Gottingen 1961) 281-374. Sobre la adoración en "espíritu y en verdad", cf. R. SCHNACKENBURG, *Die 'Anbetung in Geist und Wahrheit' (Joh. 4, 23) im Lichte von Qumran-Texten, BZ* 3 (1959) 88-94. Aunque la expresión se encuentra en 1QH en Q. significa la purificación del "espíritu santo" en el orante,

En este ambiente de legalismo en que vive Qumrān no es extraño que gran número de autores hayan insistido en una diferencia esencial con el cristianismo: el precepto máximo y único de la caridad en su punto más difícil, el amor a los enemigos (Mt 5, 43; Lc 10, 26-37). Dentro de la comunidad de Qumran debe reinar el amor entre sus miembros (1QS 10, 26-11, 2) [75]; éste debe acompañar aun la corrección fraterna, necesaria en la secta (1QS 5, 25-6, 1; CD 9, 2-4; cf. Mt 18, 15-17) [76]. Quizá las frases de odio hacia los "hijos de las tinieblas", hasta desear su exterminio (1QS 1, 4. 9-11; 2, 1-9; 8, 6; 9, 21. 23; 10, 19-21; CD 19, 31. 32 1QpH 5, 35; 1QH 2, 8; 4, 22) se deban entender —un poco en la línea del Antiguo Testamento— como odio al pecado, y a los pecadores en cuanto per-

---

su iluminación sobre los secretos de Dios y su fortaleza para mantenerle en el camino del bien; en S. Juan sólo la fe en Jesucristo hace posible esta adoración en "espíritu y en verdad". Sobre la persona del Espíritu Santo, cf. F. Nötscher, *Heiligkeit in den Qumranschriften, RQ* 2 (1959/60) 163-181; 315-344. El "espíritu santo" es un elemento esencial en la comunidad, pero no se le considera como persona, como tampoco a los "espíritus santos" de 1QH 8, 10. En este aspecto, Q. está muy por debajo del N. T.; el único paralelo en verdad llamativo es el de "espíritu de verdad" (1QS 3, 6; 4, 21 y Jn 14, 17. 26; 16, 13). Niega también la hipótesis del Espíritu Santo en Q., G. Johnston, *'Spirit' and 'Holy Spirit' in the Qumran Literature, New Test Sidelights* (1960) 27-42.

75 Cf. D. Barthélemy, *La sainteté...* 209-211.

76 Quizá ofrezca este pasaje de Q. una de las anologías más manifiestas con el N. T. Tanto más que, como lo hace notar H. Braun *(Spätjüdisch...* II 26 n. 4; 86 n. 4), falta todo paralelo en la literatura rabínica y el recurso al A. T. como fuente común es insuficiente, a pesar de la opinión de J. Carmignac, *Le docteur...* 79s. En Q. falta la alusión al número de testigos, en la que Mt parece depender del A. T. cf. S. E. Johnson, *Paul'and the Manual of Discipline, HTR* 48 (1955) 158). El acuerdo de los autores en este punto es tan general que no merece la pena citarlos.

sisten en pecar, y como expresión del deseo del triunfo de Dios [77]. Aun entonces se podría sostener, en el "habéis oído que se dijo: amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo, pero yo os digo..." (Mt 5, 43s) —ausente en el Antiguo Testamento— una alusión directa a la secta. Así lo han afirmado, más o menos categóricamente, buen número de especialistas [78]. Y, aun limando todo lo más hiriente al odio de Qumrān, el amor a los enemigos predicado por Jesucristo pertenece a un mundo esencialmente distinto. Lo ha puesto bien de relieve H. BRAUN.

---

77 Es la opinión que defiende E. SUTCLIFFE, *Hatred at Qumran, RQ* 2 (1959/60) 345-356. R. BROWN, *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles,* en *Scrolls...* 197s, pretende mitigar un poco el valor de las fórmulas de odio, por pertenecer sólo a la ceremonia de ingreso y por causa de otros contextos. K. SCHUBERT, *The Sermon...* en *Scrolls...* 120, insiste en el carácter escatológico del odio, es decir, hacia los enemigos definitivos de Dios. No deja de ser significativo que la mayoría de los autores hayan juzgado más rígidamente los textos de Q (cf. W. BAUMGARTNER, *Die Bedeutung... SchwTU* 24 [1954] 60; A. METZINGER, *Die Handschriften... Bib* 36 [1955] 474; J. SCHMITT, *Les écrits... RevSR* 29 (1955) 270; H. BRAUN, *Spätjüdisch...* II 57 n. 1; 60 n. 2; R. E. MURPHY, *The Dead Sea...* 81, A. VÖGTLE, *Das öffentliche...* 12; K. SMYTH, *The Dead Sea Scrolls and the Messiah, Studies* 4 (1956) 1-14; Month 26 (1961) 374-6, etc.) Dice, p. ej. J. VAN DER PLOEG, "Sin embargo, está fuera de duda que "odiar" en la Regla significa más que puramente "no elegir", porque se prescribe que sus miembros "deben amar a todos los hijos de la luz... y odiar a todos los hijos de las tinieblas, de acuerdo con el juicio de la divina venganza". Semejante lenguaje sólo puede usarse con referencia a personas que positivamente desagradan..." (*The Excavations...* 92). Pero, téngase en cuenta cómo el carácter escatológico es patente.

78 Cf. más o menos, los mismos AA. de la n. anterior. Jesucristo rechazaría aun esta clase de odio. Y, desde luego, podía ser ésta la opinión popular, bien sea sobre la doctrina de Q. —más o menos exactamente conocida—, bien, sobre todo, de la conducta de la secta respecto a los extraños a ella.

Existen en Qumrān textos de sabor evangélico:

"No devolveré a nadie la retribución del mal:
perseguiré a cada uno con el bien,
porque el juzgar a todo viviente toca a Dios,
es El quien dará a cada uno su merecido" (1QS 10, 17-18).

Junto a otros como éste, leamos algunos capitales en la secta, por determinar una actitud fundamental. La entrada en ella es para

"Amar a todos los hijos de la luz,
a cada uno según su suerte, en el Consejo de Dios;
y odiar a todos los hijos de las tinieblas,
a cada uno según su culpa, en la ira de Dios" (1QS 1, 9-10).

En la ceremonia de ingreso los sacerdotes bendecirán a los hombres de la porción de Dios:

"y los levitas maldecirán a todos los hombres de la porción de Belial...
¡Maldito seas tú en todas las obras de tu culpable iniquidad!
¡Que Dios haga de ti un objeto de espanto
por medio de todos los vengadores de la venganza!

....

¡Maldito seas tú, sin misericordia,
según las tinieblas de tus obras!

....

¡que Dios no te favorezca cuando le invoques,
y que no tenga perdón para expiar tus iniquidades!
¡que El levante su rostro airado para vengarse de ti, y que no haya para ti palabra de paz
en los labios de los unidos a la Alianza de los Padres!

y todos los que ingresen en la Alianza dirán,
después de las bendiciones y maldiciones: Amén, Amén. (1QS 2, 4-9).
"Cuanto a la multitud de los hombres de perdición, no altercaré con ellos hasta el día de la venganza,
pero no alejaré mi cólera de los hombres perversos, y no quedaré satisfecho hasta que haya inaugurado el juicio.
No guardaré rencor ni cólera a los convertidos de la rebelión;
pero no tendré misericordia con los que se han alejado del camino..." (1QS 19-20).

La extensión del prójimo a todos, incluído el infiel, fue desconocida en el judaísmo —a pesar de Lv 19, 18—, hasta Jesucristo. Y sólo hacia el año 110 p. C. sobrepasan los judíos el límite de los correligionarios y prosélitos. Pocas cosas tan ajenas al pensamiento de Qumrān como el universalismo cristiano.

La doctrina de la predestinación (1QS 4, 24. 25; 1QM 13, 9-12; 1QH 15, 15-21) y el legalismo ritual, llevó a la secta de Qumrān a un exclusivismo separatista y orgulloso. Excluídos absolutamente los paganos (1QS 4, 12-24; 1QM 3, 9; 9, 5 cf. Mt 26, 13) [79] y gran parte de Israel (4 QpPs XXXVII 2, 5), la secta es una ciudadela para un grupo esotérico de selectos predestinados (1QS 8, 18; 9, 17; 10, 24; Fl. Jos., *BelJud* II 8, 7 & 143 - 1QS 5, 1-2. 18; 8, 11; CD 5, 14). Sólo a ellos se reserva el título de "hermanos" (1QS 6, 22 cf. Mt 23, 8) [80]. ¿Quién no palpa

---

79 Cf. J. CARMIGNAC, *Le docteur...* 111-113. Prescindimos ahora del problema misionero en la vida de Jesús y en la conciencia de los Apóstoles (cf. Mt 15, 24; Act 10ss).

80 La separación de los elegidos está hecha ya sobre la tierra, en los pertenecientes a la secta. En definitiva, son poco convincentes los esfuerzos de J. DANIÉLOU, en favor de una analogía con la sepa-

la diferencia de este islote separado del mundo con el misterio de una Iglesia, plantada en medio de la cizaña (Mt 13, 24-30; 37-43)? Frente a la actitud armada, que revela el libro de la Guerra (1QM), el reino de Jesucristo no se implanta con las armas, ni con ayuda de legiones de ángeles, sino con la paradoja de la muerte (Mt 26, 52 ss) [81]. Más aún que en oídos fariseos, hubieran sonado a escándalo insoportable en Qumrān las tres parábolas de la misericordia (Lc 3, 3-32) y el "yo tampoco te condeno" a la adúltera, resumen de toda una actitud nueva con los pecadores: misericordia y redención. Qumrān es un refugio de predestinados, no el fermento capaz de transformar la masa [82]. Con todo su rigor ascético, su pureza legal,

---

ración evangélica (CD 19, 13; 1QH 8, 4ss, cf. *Eschatologie sadocite et eschatologie chrétienne,* en *Les Manuscrits de la Mer Morte.* Colloque de Strasbourg 1957, 115s), cf. H. BRAUN, *o. c.* I 104 n. 6; A. VÖGTLE, *Das öffentliche...* G. GRAYSTONE, *The Dead...* 27: D. BARTHÉLEMY, *a. c.* 209. 211; J. - M. OSTERREICHER, *The Community of Qumran, The Bridge* 2 (1956) 91-134; H. H. ROWLEY, *a. c. BJRL* 44 (1961/2) 130.

81 Sea que la guerra se haya de tomar en sentido literal, o, mucho más probablemente, en el figurado, las actitudes son esencialmente diversas. A pesar de que Filón describe a los esenios como una secta pacífica, el Mesías davídico parece responder al carácter popular del conquistador por las armas. En la rebelión contra Roma, parece cierto que Q se sumó a los insurrectos. Puntas de flechas y señales de destrucción violenta y deliberada, por el mismo tiempo de la lucha contra los romanos, parecen probarlo; cf. H. H. ROWLEY, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (London 1957) 22; *a. c. BJRL* 44 (1961/2) 146-7; J. VAN DER PLOEG, *La guerre sainte dans la "règle de la guerre" de Qumrân,* en *Mélanges bibliques en l'honneur de A. Robert* (Paris 1953) 326-336; *The Excavations...* 81ss 172s; K. SCHUBERT, *Die Gemeinde...* 117; O. BETZ, *Jesu Heiligerkrieg, NT* 2 (1957) 133.

82 Cf. H. BRAUN, *o. c.* II 34 n. 3, 38 n. 1. K. G. KUHN, *Die Schriftrollen von Totem Meer und ihre Bedeutung, Univ* 12 (1957) 130; E. STAUFFER, *Qumran und die Evangelienforschung, Univ* 14 (1959) 487-495; A. VÖGTLE, *Das öffentliche...* 11; M. BLACK, *The Scrolls and Christian Origins...* 168.

su exclusivismo de clase, Qumrān nunca hubiera podido sospechar que en la discriminación definitiva la norma sería la caridad; que el mismo juez se identificaría con cada uno de los pobres, necesitados, pecadores: "cuando lo hicisteis con uno de mis últimos hermanos, conmigo lo hicisteis" (Mt 25, 40)[83]. Qumrān nos permite apreciar mejor la diferencia entre el evangelio y la piedad judía contemporánea: en Qumrān se insiste en la pureza, separándose del mundo; Jesucristo llama a sí a los pecadores. "Qumrān es el mundo de la Ley; el Nuevo Testamento, el del amor. Así es el Padre, así contesta siempre al escándalo de los hombres, como el buen pastor, el padre del hijo pródigo, el amor sin límites"[84].

Supuesto este fondo doctrinal, no es extraño que la concepción mesiánica, la imagen del salvador de Israel, fuese muy distinta en Qumrān y en el Nuevo Testamento. Imposible discutir aquí despacio un problema que ha ocupado ya muchas páginas[85]. Las conclusiones que pa-

---

[83] H. Braun, *o. c.* II 60 n. 3, 94 n. 2.

[84] J. Jeremias; *The Qumran Texts and the New Testament, ExpT* 70 (1958) 68-9; *Die theologische Bedeutung der Funde am Toten Meer* (Gottingen 1962) 27: "con los nuevos textos descubiertos, la oposición entre Jesús y la religiosidad de su tiempo se agudiza más de lo que hasta ahora nos era posible conocer". Cf. J. D. Barthélemy, *Essenische und christlische Heiligkeit im Lichte der Handschriften vom Toten Meer, FreibZPT* 6 (1959) 249-263; *La sainteté selon la Communauté de Qumrân et selon l'Évangile,* en *La Secte...* 203-216 (sobre todo 212-3, 216); E. Sjoberg, *Neuschopfung in den Toten-Meer Rollen, StTh* 9 (1956) 131-6.

[85] Sobre el mesianismo en Q. cf: K. G. Kuhn, *The Two Messiahs of Aaron and Israel,* en *Scrolls...* 54-64 (= *NTS* 1 (1954/5) 168-180); H. L. Silbermann, *The Two Messiahs of the Manual of Discipline, VT* 5 (1955) 77-82; G. Friedrich, *Messianische Hohenpriestererwartung in den Synoptykern ZTK* 53 (1956) 265-311, J. M. Allegro, *Further Messianic References in Qumran Literature, JBL* 75 (1956) 174-187; R. E. Brown, *The Messianism cf Qumran, CBQ* 19 (1957) 53-82; J. S. Croatto, *De Messianismo*

recen fuera de duda son éstas. En Qumran se esperaba la venida de dos Mesías: el davídico, temporal, guerrero, y el mesías sacerdotal, aarónico (1QS 11, 11; CD 7, 18-21; 4QFlor 2; 1QSa 2, 11-14)[86]. Al primero le tocaba la liberación de Israel en la batalla escatológica y la destrucción de todos los enemigos de Dios y de su pueblo. Venía a ser una especie de brazo secular del Mesías aarónico, que tenía la preeminencia definitiva, como se podía esperar de una secta sacerdotal (1QSa 2, 11-14. 20). La concepción de un Mesías davídico, heredero de las promesas al rey profeta, era común a todo el judaísmo, aunque cada secta interpretaba a su manera los rasgos profetizados del Mesías. Su base era la tradición bíblica, que remontaba

---

Qumranico, VD 35 (1957) 279-286; 244-260; A. S. VAN DER WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran,* (Assen 1957); *Le Maître de Justice et les deux Messies de la communauté de Qumrân,* en *La secte...* 121-234; J. LIVER, *The Doctrine of the Two Messiahs in Sectarian Literature in the Time of the second Commonwealth, HTR* 52 (1959) 149-185; R. SCHNACKENBURG, *Die Erwartung des 'Propheten' nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten,* en *StudEvang.,* 622-639; B. HJERL-HANSEN, *Did Christ know the Qumran Sect? Jesus and the Messias of the Desert: an Observation based on Matthew* 24, 26-28, *RQ* 1 (1958/9) 495-508; G. HINSON, *Hodayoth III* 6-18: *in what sense messianic, RQ* 2 (1959/60) 183-204, E. F. SUTCLIFFE, The *Rule of the Congregation (1QSa) II, 11-12: Text and Meaning, RQ* 2 (1959/60) 541-7; J. GNILKA, *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und in Neuen Testament, RQ* 2 (1959/60) 395-426; O. MICHEL - O. BETZ, *Von Gott gezeugt,* en *Judentum, Urchristentum Kirche* (BZNW 26) (Berlin 1960) 3-23.

[86] Cf. la mayoría de los autores de la nota anterior, K. G. Kuhn, Van der Woude, R. Schnackenburg, J. Gnilka, etc. Algunos textos, CD 12, 23, 14, 19; 19, 11; 20, 1, hablan del 'mesías de Aarón e Israel', con la primera palabra en singular, lo que se podría entender de un solo Mesías. Los textos de 1QS son claros, y más bien se consideran estos últimos o como correcciones tardías o como errores del escriba.

hasta la profecía de Natán (2Sam 7, 5-16 cf. Sal 89, 30-38; 132, 11-12). El Mesías sacerdotal había nacido por imposición histórica postexílica. En la teocracia judía que siguió al destierro desde el año 534 a. C., la esperanza en la restauración monárquica se desvanecía más y más, a la par que la dignidad del Sumo Sacerdote acaparaba importancia y poder. Era casi connatural surgiera la idea de un Mesías de la tribu de Leví. El fundamento bíblico de esta esperanza era escasísimo: un texto de Zacarías (4, 1-6; 10-14) en que se aludía a Zorobabel, de sangre real, principal autor de la restauración postexílica, y a Josué, descendiente del Sumo Sacerdote Sadoq. Además, aparece en Qumrān una tercera figura escatológica: *el profeta* (1QS 9, 11; 4QTest 5-8), que algunos elevan a la dignidad mesiánica [87]. Los textos que tratan de él citan el famoso pasaje del Deuteronomio (18, 18-19), en que se promete, después de Moisés, un profeta en Israel, o la serie de profetas. El cuarto evangelio daría testimonio de esta esperanza en el pueblo, al recoger aquella pregunta de

---

[87] Cf. F. M. Braun, *a. c. RB* 62 (1955) 22. La generalidad de los autores ven en este profeta, por lo menos, un personaje escatológico, distinto de los anteriores, cuya misión no está bien definida (cf. F. M. Cross, *o. c.* 164; R. Schnackenburg, *a. c. Stud Evang.* 629-634; J. Gnilka, *a. c. RQ* 2 [1959/60] 395-426). El texto de 1QH3, 6-18 no parece se puede interpretar mesiánicamente, contra J. Chamberlain, *JNES* 14 (1955) 32-39. A. Dupont-Sommer, *La mère du Messie et la mère de l'Aspic dans un Hymne de Qoumrân, RHR* 147 (1955) 174-188; W. H. Brownlee, *Messianic Motives of Qumran and the New Testament, NTS* 3 (1956/7) 29-30. Cf. G. Hinson, *a. c., RQ* 2 (1959/60) 183-204. H. Hempel, *Die Texte von Qumran...* 361: "Soviel ist sicher dass es ein messianisches Dogma in Qumran nicht gegeben hat".

los fariseos al Bautista: "¿eres tú Elías?... ¿eres el profeta?" (Jn 1, 21) [88].

Fuera de este dato de S. Juan, los evangelios no reflejan esa doble o triple expectación mesiánica. Ni Jesucristo, ni el cristianismo primitivo la compartieron [89]. Para los evangelistas y comunidad cristiana no hay lugar más que para un Mesías, descendiente de David, aunque superior a él y transcendente [90]. Los evangelios no descubren rasgos de mesianismo sacerdotal en la conciencia de Jesucristo, ni elaboran una teología sobre esa base, como hará más tarde el autor de la carta a los Hebreos. Pero ni aun éste desdoblará jamás la dignidad mesiánica en dos personajes [91].

---

[88] Sólo Daniélou ve en el profeta de Jn 1, 21 al Mesías. Los demás autores creen se trata de su precursor u otro personaje escatológico.

[89] Cf. A. Gelin, *Messianisme, DBS* 5 (1959) 1179-1202; *L'Attente du Messie* (Rech. Bibl. III) (Bruges 1957) y *La Venue du Messie* (Rech. Bibl. VI) (Bruges 1962); O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*[2] (Tübingen 1958) 117 ss.

[90] Sea cual sea la solución de las dos genealogías de Cristo, es claro que tratan de poner de relieve su descendencia davídica (Cf. X. Léon-Dufour, *L'annonce à Joseph,* en *Mélanges bibliques en l'honneur de A. Robert,* 390-397; A. Feuillet, *IB* II 785), aunque el parentesco de María e Isabel sugiriera una descendencia aarónica (cf. E. Stauffer, *Jesus and his History...* 45), y "la preocupación de demostrar que Jesús descendía *físicamente* de David parece haber sido extraña a los evangelistas" (A. Feuillet, *l. c.* 785).

[91] J. Gnilka, *Die Erwartung... RQ* 2 (1959/60) 395-426, prueba contra G. Friedrich (*Messianische Hohepriestererwartung in den Synoptikern, ZTK* 53 [1956] 265-311), que Jesús no tuvo conciencia mesiánica de Sumo Sacerdote, aunque Juan tiene interés en aplicarle rasgos sacerdotales (Jn 17); el Apocalipsis y el autor de la Carta a los Hebreos desarrollan legítimamente este aspecto sacerdotal de la cristología del Nuevo Testamento. Cf. J. Coppens, *Le Messianisme Sacerdotal dans les écrits du Nouveau Testament,* en *La Venue du Messie,* 101-112, quien confirma la tesis general de Gnilka.

ESENISMO DE JUAN BAUTISTA, EL "MAESTRO DE JUSTICIA" Y LA CRISTOLOGIA

Lo que más cebo ha ofrecido al sensacionalismo en los descubrimientos de Qumrān, y lo que más ha herido la fantasía popular han sido los posibles contactos personales de Juan Bautista y del mismo Jesucristo con la secta.

No es nueva la opinión de que Juan Bautista hubiera sido esenio. Hace tiempo se había detenido a refutarla LIGHTFOOT [92]. Hoy se ha creído poder reforzar los argumentos, o añadir nuevos, en favor de la hipótesis. El origen sacerdotal del Bautista (Lc 1, 5 - 1QS 8, 4-10), su juventud en el desierto (Lc 1. 80), su austero y singular alimento (langostas Mt 3, 4 - CD 12, 14), su probable celibato, el recurso en su predicación al texto isaiano: "yo soy la voz del que clama en el desierto..." (Mt 3, 3 - 1QS 8, 13; 9, 19), sus invectivas contra fariseos y saduceos, su concepción mesiánica y escatológica (Mt 3, 1-12 cf. los textos de Q. respecto al Mesías), y su bautismo, han hecho que algunos autores relacionen de nuevo a Juan Bautista con la secta. Hay quien ha pensado en una educación esenia del precursor. Hubiera sido uno de los pupilos que, según Josefo, recogía la secta para educarlos. Pero, por lo general, los autores más avanzados en este punto cortan toda relación jurídica entre la secta y Juan al tiempo de su apostolado [93].

---

92 Citado por H. H. ROWLEY, *a. c.*, *BJRL* 44 (1961/2) 141.

93 Sobre esta coincidencia del carácter sacerdotal de la secta y familia del Bautista han llamado la atención no pocos autores; cf. B. MOLIN, *Die Söhne des Lichtes und die Stellung der Handschriften vom Toten Meer* (Wien/München 1954) 170; F. M. BRAUN, *a. c.*, *RB* 62 (1955) 41; J. A. T. ROBINSON, *a. c. HTR* 50 (1957) 175; J. DANIÉLOU, *Les Manuscrits...* 17s. El lugar del bautismo de Jesús, según una de las tradiciones, se encuentra al norte de Ḫirbet Qumrān, no muy lejos de las ruinas. La reciente tra-

Nada de esto dificultaría, desde luego, lo más mínimo ninguno de los dogmas cristianos, ni quitaría nada al carácter divino de la revelación neotestamentaria. Más, ni siquiera se saldría de la conocida pedagogía divina de servirse de los medios humanos y desplegar la revelación a través de la cultura e historia del pueblo judío. Pero los datos sobre la infancia de Juan Bautista y vida de la

---

dición, que señala el desierto de Juan en las proximidades de Ayn Karim, carece de toda garantía. Es curioso que el Documento de Damasco señale como uno de los alimentos de la secta las langostas (12, 14). No ha faltado quien ha objetado a la teoría de la comunidad en K. Qumrān, la imposibilidad de abastecimiento en aquel desierto, así como a la localización del Bautista en aquel desierto, la ausencia de langostas. K. SMYTH, *St. John the Baptist and the Dead Sea Scrolls, Month* 20 (1958) 352-361, hace notar la diferencia de alimentación entre el Bta. y la secta, fuera del plato aludido. Del celibato de Juan Bautista no consta más que negativamente; sobre el de la secta cf. nota 58 (VAN DER PLOEG, *The Excavations...* 140, dice hablando de la Regla, que no se sabe si era para varones o hembras, 'further there is no mention of celibacy', aunque se inclina a creer que sí se observaba, y que era la regla de una comunidad masculina. M. BURROWS cree probable que la secta incluyera grupos célibes y otros familiares [*The Dead...* 233 y *More Light...* 383]). Lo que más ha llamado la atención ha sido el recurso al texto de Is 40, 3 en la predicación del Bta. y en la secta. En ésta, 1QS 8, 13s; 9, 19s, se aplica a sí misma; no parece se pueda decir, ni recurriendo a Jn 1, 23, que Juan considerara el texto como designación profética de su persona. El texto sí parece suponer una misma mentalidad escatológica, J. SCHMITT, *Les écrits... RevSR* 29 (1955) 396s; J. DANIÉLOU, *Eschatologie...* en *Les Manuscrits de la Mer Morte* (Paris 1957) 119. Para muchos autores es éste uno de los argumentos más fuertes de la pretendida relación (Cf. G. MOLIN, *l. c.* 179; J. SCHMITT, *a. c.* 396; R. E. BROWNLEE, *John the Baptist in the New Light of the Ancient Scrolls* en *Scrolls...* 35), para algunos casi decisivo (J. A. T. ROBINSON, *a. c. HTR* 50 [1957] 175-191). Los ataques del Bta. a fariseos y saduceos, sin mencionar a los esenios, son para Daniélou (l. c.) un argumento más a favor del esenismo de Juan. La idea de un Mesías enérgico, que ha de bautizar con agua y fuego,

secta de Qumrān no permiten más que conjeturas. Los que se deducen de su predicación imponen una separación fundamental de la secta.

Lo que conocemos de la familia sacerdotal del Bautista más bien argüiría contra toda tesis favorable al qumranismo de Juan. Zacarías aparece como sacerdote adicto al templo y sus sacrificios; Qumrān había roto con ellos.

---

y separar la paja del grano (MT 3, 11-12), se ha puesto en conexión con el Mesías de David, guerrero, en la doctrina de Q. 1QSa 1, 1; 1QH 3, 27.36 (Cf. W. H. BROWNLEE, *l. c.* 41-51; A. KERRIGAN, *Animadversiones in Novum Testamentum novis documentis illustratum, Ant* 31 [1956] 51-82; J. A. T. ROBINSON, *a. c.* 183s; O. BETZ, *Die Proselytentaufe...* 222-4). Qumrān practicaba una serie de purificaciones rituales. Pero según la Regla (1QS 5, 13-14), la purificación no sobrevenía sino a condición de preceder el arrepentimiento de los pecados (Cf. más abajo ORGANIZACIÓN DE QUMRAN Y COMUNIDAD CRISTIANA). Flavio Josefo, *BelJud* II 8, 2 &210, recuerda que los esenios desprecian el matrimonio, pero adoptan niños en edad apta para recibir sus doctrinas (cf. CD 11, 34). W. H. BROWNLEE, *a. c.* 35, cree que Juan Bta. fue adoptado así, aunque, no satisfecho con el exclusuvismo de la secta, la abandonaría más tarde. Esta hipótesis la han aceptado autores como A. METZINGER, *a. c. Bi* 36 (1955) 4731; J. DANIÉLOU, *l. c.* 17s; F. F. BRUCE, *Qumran and the New Testament, Faith and Thought,* 90 (1958) 92-102, piensa que los dos Juanes hubieran podido pertenecer a la secta; M. DELCOR, *Dix ans... RT* 58 (1958) 766. Otros, como K. SCHUBERT, M. BURROWS, J. STEINMANN, *Saint Jean Baptist et la spiritualité du désert* (Paris 1956) 58-61, le conceden más o menos probabilidad. A. S. GEYSER, *The Youth of John the Baptist, NT* 1 (1956) 70, trata de fundamentar la teoría en otra más problemática: la estructura paralela de los cc. 1-2 de Lc pediría para el Bta. un episodio semejante a la pérdida de Jesús en el templo, algo así como una demostración del conocimiento precoz de la Torah en el Bautista. Lc hubiera suprimido el episodio por considerarlo peligroso para los cristianos. La tesis carece de fundamento serio; no pasa de ser una fantasía. Sostienen el esenismo del Bta, G. L. HARDING, *Where Christ Himself May Have Studied: An Essene Monastery, ILN* 227 (1955) 379, J. M. ALLEGRO, *The Dead...* 163; T. FRITSCH, *o. c.* 112ss; A. P. DAVIES, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls* (New York 1956) 142; D. HOWLETT, *The Essenes and Christianity* (New York 1957).

Esto era algo esencial en su doctrina y en su vida [94]. Argumentar por la identidad de uno de los manjares de Juan y de la secta, resulta tan inconsistente como hacerlo, en sentido contrario, por la diversidad de los demás [95]. Las citas del mismo texto de Isaías en boca de Juan y en los escritos de la secta, por sí mismas, no prueban la pretendida unión; pueden ser un simple tópico en la mística del desierto tan predicada por los profetas [96]. Junto a ciertos rasgos comunes en la concepción mesiánica y escatológica, derivados del Antiguo Testamento, en el Bautista no se descubre nada que haga sospechar su esperanza de un doble Mesías [97]. El bautismo de Juan es distinto de las prácticas purificatorias de Qumrān, sobre todo por su unicidad y alteridad de administración. Las abluciones de Qumrān las practica cada uno de los miembros, repetidas veces, en sí mismo [98]. El bautismo instituído por Juan,

---

94 Esta diferencia es tan esencial, que no se escapa a autores favorables a cierta relación entre el Bta. y Q., como K. Schubert y E. Stauffer.

95 Cf. K. SMYTH, *St. John... Month* 20 (1958) 352-361.

96 Cf. M. DELCOR, *a. c. RT* 58 (1958) 766; K. SMYTH, *l. c.*, quien parece tener razón al generalizar el uso de Is 40, 3, basándose en Mt 24, 26: "En aquellos días "si os dicen: he aquí que está (el Mesías) en el desierto, no vayáis...", y en *Ant* 20 § 168. Cf. las diferencias indicadas en n. 93.

97 Lo típico del mesianismo qumránico, la doble figura con la división de poderes, está totalmente ausente de la esperanza del Bta. La purificación escatológica de Mc 1, 8; Jn 1, 33 y 1QS 4, 21 (texto este último que no se puede aducir sobre el mesianismo del Bta., como pretenden Brownlee, Robinson y Betz), se explica suficientemente por el A. T., cf. Ez 11, 9; 46, 25-27; 39, 25; Is 32, 15; 44, 3; Joel 3, 1-2 (cf. P. BENOIT, *a. c. NTS* 7 [1960/1] 281).

98 Como está dicho (n. 93) el sitio "tradicional" del Bautismo de Cristo no está lejos de Q. Recuérdese, sin embargo, que Juan no debía de ser el único bautista, y, sobre todo, que Jn 3, 23 sigue siendo una incógnita. Eusebio, Lagrange, Abel se inclinan por la lejana Escitópolis; Albright pone Salim cerca de Siken

más que en Qumrān, hay que encuadrarlo en un amplio movimiento bautismal contemporáneo [99]. Por fin, la mentalidad del Bautista, abierta al universalismo, y su predi-

---

(Samaria); cf. la hipótesis de M. DELCOR, *a. c.* RT 58 (1958) 765, Salim-Salem, término mítico de Q., "nueva Jerusalén", Enon podría designar Ayn Feškha. El *bautismo* de Juan sería para W. E. BROWNLEE, *l. c.* 36-41, el de los prosélitos extendido a todo Israel pecador; coincide con el de Q en la necesidad de arrepentimiento interno (39-41); J. A. T. ROBINSON cree que Juan adoptó el bautismo de Q, donde, si se exigía el arrepentimiento, no había propiamente bautismo de penitencia; J. DELORME, *La practique du baptême dans le judaïsme contemporain des origines chrétiennes, LumV* 26 (1956) 165-204, opina que en Q se trataba de una purificación corporal, con referencia meramente simbólica a la pureza interior. Para E. F. SUTCLIFFE, *Baptism and Baptismal Rites at Qumran? HeyJ* 1 (1960) 182, la ablución purifica el cuerpo no como mero símbolo de la purificación del pecado, sino como parte de todo el hombre que ha pecado; ninguna alusión forma parte de la ceremonia de iniciación y es ilegítimo deducirla de la existencia de los dos años de postulantado (188). M. BLACK, *a. c. StudEvang* 568-9, por dichas diferencias, no ve en Juan más que el influjo del ambiente bautismal. H. H. ROWLEY, *The Baptism of John and the Qumran Sect,* en *New Testament Essays.* Studies in Memory of Thomas Walter Manson 1893-1958 (Manchester 1959) 218-229, niega todo contacto del bautismo de Juan y las prácticas de Q, entre las que no ve sino abluciones rituales; cf. *o. c. BJRL* 44 (1961/2) 141 y P. BENOIT, *a. c. NTS* 7 (1960/1) 281. En cambio, O. BETZ, *Die Proselytentaufe... RQ* 1 (1958/9) 213-234, sostiene que las diferencias de las prácticas de Juan y de Q. son menos esenciales que los rasgos comunes.

99 El tema del bautismo de los esenios había sido objeto de estudio antes del descubrimiento de Q., cf., p. ej., L. CERFAUX, *Le baptême des Esseniens, RSR* 19 (1929) 248-265. Sobre las sectas bautistas de Palestina por estos tiempos cf. J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (150 av. J. C. - 300 ap. J. C.) (Gembloux 1935). Para este autor, los baños y bautismos de los esenios, encuadrados en un amplio movimiento bautista, eran cultuales y reemplazaban a los sacrificios. La importancia que dentro de la secta les atribuye sobrepasa con mucho la que les conceden los documentos de Q. H. J. SCHOPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tubingen 1949) dedica un amplio estudio (p. 202-255) a la actitud de los esenios respecto al bautismo.

lección por las clases bajas y pecadores (cf. Lc 3, 12-14) está en el polo opuesto del exclusivismo clasista de Qumrān (1QS 8, 12-16)[100].

Hasta ahora no se ha podido probar que el Bautista haya pertenecido, en algún período de su vida, a la secta de Qumrān. Probablemente tuvo noticia de ella y conoció su doctrina. Pero ni siquiera los rasgos que pueden parecer comunes exigen relación inmediata con ella, ni menos dependencia. Lo que, por otra parte, no desdeciría en nada de la revelación del Nuevo Testamento[101].

Las relaciones de Jesucristo con la secta han quedado ya, en gran parte, prejuzgadas con motivo de los paralelos doctrinales. Hacer de El un esenio, o convertir sus cuarenta días de ayuno en un retiro en el "monasterio" de Qumrān, no pasan de pura fantasía[102]. Pero no ha faltado

---

100 Cf. lo expuesto arriba sobre la mentalidad de Q. El argumento de M. García Cordero, la poca veneración por la Ley de Moisés en la predicación del Bautista, no parece pasar de lo negativo, dado lo reducido de las fuentes sobre el tema (*Los descubrimientos del desierto de Judá y los orígenes del Cristianismo, CiT* 85 [1958] 100).

101 Por eso me parece un tanto exagerada la afirmación de Arnaldich, *Influencias de Qumran... Sal* 7 (1960) 5: "En el mismo sentido se ha estudiado la personalidad de San Juan Bautista, llegándose a la conclusión de que el Bautista, al menos en un determinado período de su vida, convivió con los sectarios y estuvo bajo su influencia doctrinal", y aun la de J. Daniélou, *o. c.* 24. Cf. M. Black, *a. c.* 569; "John emerged from such a *milieu:* that is the most that can be claimed"; M. Delcor, *a. c. RT* 58 (1958) 765; P. Benoit, *a. c. NTS* 7 (1960/1) 280.

102 Cf. G. L. Harding, *a. c.* (nota 93). *The Illustrated London News,* 227 t. (1955); A. P. Davies, *o. c.;* F. Grant, *Ancient Judaism and the New Testament*[2] (London 1960) 18. Davies argumenta: Jesucristo no fue fariseo ni saduceo; luego tuvo que ser esenio. Basada su tesis en tal arbitrariedad, sus interpretaciones no se detienen ante la fantasía. La proximidad geográfica del "tradicional" Monte de las Tentaciones y de Q no da base alguna a la fantasía, en un tiempo en que las orillas del Jordán eran fre-

quien ha pretendido encontrar en los escritos de la secta una personalidad paralela a la del fundador del cristianismo. Con la ventaja, para el personaje de Qumran, de haber precedido en el tiempo a Jesucristo [103]. Se trata de la persona que se ha hecho popular bajo el extraño título de "Maestro de justicia" *(môrēh haṣṣedeq)* [104].

Los datos históricos ciertos sobre la persona de este Maestro de justicia son escasísimos [105]. Parece no se puede dudar de su individualidad, aunque no ha faltado quien la ha duplicado y considerado el título como designación del cargo desempeñado sucesivamente por diversos personajes [106]. La designación de su personalidad forma parte

---

cuentadas por penitentes y sectas diversas; cf. F. F. Bruce, *Die Handschriften...* 160. La analogía del número "cuarenta" (cf. 1QM 2, 6-14; CD 20, 14; 4QpPs XXXVII 1, 6), proviene del A. T. como fuente común del N. T., de Q. y los Apócrifos (cf. p. ej., la "vida de Adán y Eva" & 17).

103 Prescindo de teorías como la de J. L. Teicher, para quien el M. de J. no es otro que J. C., ya que los mss. son judío-cristianos. Argumentos literarios, como la analogía entre el "yo soy el camino" de Jesús (Jn 14, 6) y el término "camino" en la secta, no tienen nada de especial, ya que éste es común al A. T., a la literatura apocalíptica, a Q y al N. T. (cf. J. L. Teicher, *The Teaching of the Pre-Pauline Church in the Dead Sea Scrolls, JJS* 4 (1953) 93-100).

104 La traducción corresponde al término hebreo, pero atendida la riqueza del concepto hebreo de "justicia", y todo el contexto de Q, hay que entenderlo, no tanto en el sentido de "juzgar" —aunque puede suponer autoridad judicial—, sino como el que enseña, ilumina las inteligencias (en el orden religioso) y reglamenta la conducta. Cf J. Carmignac, מורה הצדק *Peut-on traduire par "le Docteur de justice"*, *RQ* 3 (1961/2) 529-533; J. Weingreen, *The Title Môrēh Sedek*, *JSS* 6 (1961) 162-174.

105 H. H. Rowley, p. ej., afirma que los descubrimientos de Q no han aportado nada nuevo a lo poco que ya conocíamos de él por CD *(The Dead Sea...* 4).

106 H. Hempel, *Die Texte von Qumran...* 338-340, sugiere se distingan dos doctores de j. diferentes, uno que CD y 1QpH suponen ya muerto, y otro presente (CD 20, 28. 32), que se iden-

del triple enigma histórico que envuelve aún los documentos y cronología de sus recuerdos: identificación del "Maestro de justicia", de su adversario el "Sacerdote impío" y de los "Kittim", enemigos de Israel, romanos o seléucidas [107]. Bajo esta incógnita del Maestro de justicia sa-

tifica con el citado en otros textos. Han pensado en una denominación oficial llevada por diversos personajes sucesivos, G. GRAYSTONE, *The Dead Sea... IrTQ* 24 (1957) 240; H. GASTER, *The Dead Sea Scriptures in English translation, with introduction and notes* (London 1957) 6; cf. R. DE VAUX, *RB* 64 (1957) 627.

[107] Los escritos de Q usan los títulos o designaciones seudónimas de "maestro de justicia", "sacerdote impío", "varón de mentira", y hasta la aparición de 4QpNahum no se conocía ningún nombre propio citado en los manuscritos. En dicho comentario, en cambio, se cita al rey Demetrio, que algunos identifican con Demetrio III (cf. J. VAN DER PLOEG, *The Excavations...* 69-1). Al M. de J. se ha tratado de identificarle, entre otros, con Onías III, sumo sacerdote asesinado el a. 171 a. C. (cf. A. MICHEL, *Le Maître de justice d'après les documents de la Mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique* (Avignon 1954); con Yose ben Yoezer, doctor de la ley, crucificado, según la tradición rabínica, el 162 a. C. (cf. E. STAUFFER, *Der gekreuzigte Thoralehrer, ZRG* 8 (1956) 250-253; con Matatías, de la época macabea (cf. J. RABINOWITZ, *The Guide of righteousness, VT* 8 (1958) 391-404); con Onías "el justo", lapidado por el pueblo el a. 65 a. C. (Cf. R. GOOSSENS, *Onias le Juste, le Messie de la Nouvelle Alliance, lapidé à Jérusalem en 65 av. J.-C. NouvClio* (1950) 336-353); con Zacarías, el padre de Juan Bautista *("vielleicht")* (cf. H. J. SCHOPS, *Beobachtungen zum Verständnis des Habakukkommentars, ZRG* 11 (1959) 69-72); con Menahen ben Juda, jefe zelote ejecutado el 66 de nuestra era (Cf. R. EISLER, *Occident and Orient* [1936] 24). J. P. THORNDIKE, quien piensa que el sacerdote impío es Simón Macabeo, afirma que hasta ahora no se ha dado ninguna identificación convincente del M. de J., ni se dará *(The Apocalypse of Weeks and the Qumran Sect, RQ* 3 [1961/2] 182ss). Naturalmente, la identificación está en juego con la del "sacerdote impío", que para algunos es, casi sin lugar a duda, Alejandro Janneo (103-76 a. C.) (cf. J. VAN DER PLOEG, *The Excavations...* 60-2). Para la identificación de los *"Kittim"*, cf. A. DUPONT-SOMMER, *Les Écrits...* 351-361, defensor de la identificación con los romanos, y H. H. ROWLEY, *The Kittim and the Dead Sea Scrolls, PEQ* 88 (1956) 92-109, defensor de la identificación con los seléucidas.

bemos se esconde un sacerdote, jefe espiritual de la secta, quizá su fundador; hombre de gran autoridad y prestigio, sobre todo, por su conocimiento de la ley. Vivió en tiempos calamitosos y padeció mucho por causa del "Sacerdote impío" [108].

Esta pintura, gris y fría, cobra vida con la atribución a su persona de muchos textos de los escritos de la secta y la interpretación de otros datos históricos. El Sr. A. DUPONT-SOMMER veía así al Maestro de justicia, en 1950:

> El maestro galileo, tal y como nos lo presentan los escritos del Nuevo Testamento, aparece en muchos aspectos como una sorprendente reencarnación del Maestro de justicia. Como éste, predicó la penitencia, la pobreza, la humildad, el amor al prójimo, la castidad. Como él, predicó la observancia de la Ley de Moisés, toda la Ley, pero la Ley completa, perfecta, gracias a sus propias revelaciones. Como él, fue el elegido y Mesías de Dios, el Mesías redentor del mundo. Como él, estuvo expuesto a la hostilidad de los sacerdotes, del partido de los saduceos, como él fue condenado y martirizado. Como él, subió al cielo, cerca de Dios; como él, ejerció el juicio sobre Jerusalén que, por haberle entregado a la muerte, fue tomada y destruída por los romanos. Como él, al fin de los tiempos, será el soberano juez. Como él, fundó una Iglesia, cuyos fieles esperaban con fervor su regreso glorioso" [109].

Desde la escritura de estas líneas hasta la última obra sobre los manuscritos del Sr. Dupont-Sommer, han transcurrido casi diez años. El profesor de la Sorbona no traza

---

108 Cf. p. ej., J. CARMIGNAC, *Le docteur de justice et Jésus-Christ,* (Paris 1957). Los textos principales sobre el M. de J. (en los que se le cita) son: CD 1, 11; 6, 11; 20, 32; 1QpH 1, 13; 5, 10; 7, 4; 8, 3; 9, 9; 11, 5; 1Q 14; 8-10; 4 QpPs XXXVII 2, 15.

109 *Aperçus préliminaires...* 121.

en ella un retrato completo de su héroe; pero a lo largo de todas sus páginas, en sus notas, con insinuaciones, toques y llamadas, crea lentamente una impresión muy semejante a la anterior, pero más profunda y mejor fundada [110]. La opinión de J. ALLEGRO, muy parecida a la del Sr. Dupont-Sommer, ya ha quedado expuesta, en lo sustancial, más arriba.

Imposible tratar de analizar todo lo que hay de objetivo en estas teorías. Muchas cosas han sido precisadas anteriormente. Otras merecen un estudio más detallado, aunque siempre tendrá que ser en estas páginas muy breve.

Es cierto que el Maestro de justicia poseyó, a juicio de sus seguidores, un conocimiento extraordinario de la Ley; si él mismo es el autor de los Himnos, se atribuye, como don de Dios, una verdadera revelación (cf. 1QS 4, 20-22; 1QH 7, 20; 8, 1) [111]. Pero estaba destinada al estrecho

---

[110] El M. de J. apela a una propia revelación de Dios y conocimiento metafísico; planta la nueva comunidad de la alianza, en la que su nombre es tabú como el de Yahweh, y queda sustituído por el de "sacerdote", "profeta" etc. Se sabe puesto por Dios como señal de contradicción; experimenta una misteriosa transformación, es juzgado por el sanhedrín, sufre en su cuerpo los tormentos mesiánicos, y entiende cada paso de su vida, sobre todo su vocación, pasión, transfiguración, a la luz de los cantos del Siervo de Yahweh. Es su historia, su dramática historia, la que los comentadores esenios leen a través de toda la Biblia; él es como el centro y la llave de toda la revelación, objeto principal de su fe; el que le oye, el que cree en él, no será condenado. El es el *profeta* anunciado por el Deuteronomio 18 y el *pastor* de Zacarías 13, el *siervo de Yahweh* de Isaías 40. Desde su martirio se espera su vuelta con esplendor y majestad (pp. 81. 146). La ruina de Jerusalén, el año 63 a. C., es una manifestación de su airado poder y señal de su regreso (278. 359). El es el Mesías verdadero, el Profeta, Mesías sacerdotal y real, en una persona (332).

[111] Es creencia bastante común, aunque no probada, que el M. de J. es el autor del Libro de los Himnos. Hablando su autor

círculo de la secta, y consistía —más o menos como en los antiguos profetas de Israel— en una mayor profundización de la Escritura y orientación práctica en el camino de la virtud. El Maestro de justicia no trae una revelación *nueva* ni en su palabra ni en su persona. Y hubiera considerado como una especie de blasfemia el "habéis oído que se dijo a los antiguos, pero yo os digo...". Ante su propia conciencia fue un intérprete de la única Ley, la de Moisés [112].

Se consideran como autobiográficas estas expresiones del libro de los Himnos, atribuído sin prueba real al Maestro de justicia:

---

en primera persona, dice: "Y yo, tu servidor, sé por el Espíritu que has puesto en mí..." (1QH 13, 18. 19), "...tú me has favorecido con el espíritu de conocimiento..." (1QH 14, 25), "a mí (se me ha dado) lengua de discípulos a fin de reanimar el espíritu de los que flaquean y de confortar con la palabra al que está agotado" (1QH 8, 36). También se dice que Dios ha puesto en sus labios una fuente de agua viva, que se convierte en gran río corriendo en todas direcciones y llevando la fertilidad y bendición a todas partes (8, 1). La aparente universalidad de estas frases está cortada por el esoterismo de la secta (cf. 1QH 7, 20ss). El lenguaje, muy semejante en la forma a pasajes bíblicos, difiere no poco de él por esa confianza en el éxito de su palabra, en contra de las frecuentes quejas de los profetas. (Cf. 1QS 4, 20, 22; W. D. Davies, *'Knowledge' in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11, 25-30, HTR* 46 (1953) 114-136; H. Braun, *Spätjüdisch* II 18).

112 Cf. H. Braun, *ib.;* "El Doctor de justicia, aunque considerado por sus discípulos como un gran profeta, no se proponía más que *instruirles* respecto a los acontecimientos escatológicos que los videntes de Israel habían anunciado. Jesús, por el contrario, según el testimonio del N. T., es plenamente consciente de que su misión consiste en *cumplir* las profecías, que se referían a él personalmente. El es el *objeto* primero de los vaticinios; él los conocía en su sentido más oculto, tanto más que, según 1P 1, 11, es su Espíritu el que comunica a los profetas el conocimiento de las cosas futuras", G. Vermès, *Le Commentaire d'Habacuc et le Nouveau Testament, CahSion* 5 (1951) 346-7.

"yo he sido un lazo para los pecadores,
pero la curación para todos los que se convierten del pecado;
la prudencia para los simples
y firme apoyo para todos los de corazón atribulado.

Tú me has hecho objeto de vergüenza y burla para los traidores,
pero fundamento de verdad e inteligencia para aquéllos cuya vía es recta.

....

Tú me has hecho un estandarte para los elegidos de la justicia,
y un intérprete lleno de conocimientos cuanto a los misterios maravillosos...". (1QH 2, 8-14).
"yo fui despreciado por ellos,
y no tenían ninguna estima de mi, cuando Tú manifestabas en mí tu poder.

Porque me han expulsado de mi país, como a un pájaro de su nido;
y todos mis compañeros y familiares fueron rechazados lejos de mí,
y me consideraron como vasija fuera de uso.

....

Pero Tú has iluminado el rostro de muchos por mi medio
y les has multiplicado hasta hacerlos incontables.
Porque Tú me has hecho conocer tus maravillosos misterios.

Y en tu consejo maravilloso has manifestado en mí tu poder
y has obrado maravillas con muchos por tu gloria
para hacer conocer a todos los vivientes tus obras poderosas.

¿Qué ser de carne es capaz de esto?
y ¿qué criatura de arcilla puede realizar tales maravillas;

ella, que desde el seno materno vive en la iniquidad,
y hasta la vejez en culpa de infidelidad?" (1QH 4, 8-9; 27-30).

Pero ¿no se aplicaron a los sufrimientos de este Maestro de justicia los cantos del Siervo de Yahweh, como en los evangelios a los de Jesucristo? [113]. Es verdad que el autor del libro de los Himnos, al parecer el Maestro de justicia, describe sus sufrimientos con términos que se encuentran en los famosos cantos del Deutero-Isaías (cf. cap. III). Incluso se aplica a sí, como Jesucristo en la sinagoga de Nazaret, la misión "de anunciar la Buena Nueva en los tiempos de su bondad, evangelizando a los humildes... consolando a los contritos de espíritu y afligidos" (cf. 1QH 18. 14-15 - Is 61, 1-3). Es probable que los sufrimientos del Maestro de justicia hayan recordado a sus discípulos los trabajos del Siervo de Yahweh. Pero ni él ni sus seguidores les dieron jamás valor expiatorio, lo más típico y teológicamente más importante, de todos los cantos. El mismo Maestro ha sido sostenido y maravillosamente liberado por Dios, a quien muestra el mayor agradecimiento, pues él también se siente pecador: "Pues yo pienso en mis pecados y en las iniquidades de mis padres, como inicuos transgresores de tu pacto, miserables ofensores contra tu palabra. Yo dije: a causa de mis pecados he sido abandonado..." (1QH 4, 34-35) [114]. Estas

[113] Cf. A. Dupont-Sommer, *Le Livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte* (1 QH), *Sem* 7 (1957) 14-19. El M. de J. se considera profeta y alude a su misión de enviado en fórmulas que recuerdan los cantos del Siervo de Yahweh, de tal manera que es una perfecta réplica de este varón de dolores, cuyo destino trágico, su valentía ante los golpes y exaltación final se describen en el canto cuarto.

[114] Cf. este otro Himno: "Te alabo, oh Señor, porque... tú no me has juzgado conforme a mis culpas, no me has abandonado a

palabras revelan un alma grande de criatura, consciente de su nada frente a la majestad divina. Pero ¿cómo compararlas con aquel "¿quién de vosotros me puede argüir de pecado?" A los ojos del Maestro de justicia, el fin providencial de sus pruebas era procurar ocasión a Dios de gloriarse por la liberación del justo y por el castigo de los impíos [115]. Y ¿qué se puede afirmar de la muerte y resurrección del Maestro de justicia? He titulado este capítulo "Síntesis y orientaciones". Con el fin de que sea verdaderamente orientador, voy a detenerme en uno solo de los textos, el primero, en que el Sr. A. DUPONT-SOMMER pretendió basar su afirmación sobre el fin y nueva vida del Maestro de justicia. Para comprenderlo totalmente se necesitaría un trato familiar con toda la literatura qumránica, y una solución a los problemas históricos y cronológicos antes mencionados.

---

pesar de mis malos pensamientos..." (1QH 5, 5 - 6). A. DUPONT-SOMMER, *l. c.* 19, cree ver un resumen de la obra redentora del M. de J. en estas palabras, a las que parece dar valor escatológico: "yo fui una trampa para los pecadores, pero la curación para todos aquéllos que se convierten del pecado" (1QH 2, 8). Pero toda la labor redentora del M. de J. consiste en su enseñanza teórico-práctica de la Ley de Moisés. Incluso cuando la secta se aplica a sí misma el verbo "expiación" (*kipper*), se trata de una expiación escatológica, cultual, no de una auténtica redención, el ideal de la comunidad es "constituir una planta eternal de vida, un santuario para Israel, y una fundación del Santo de los Santos para Aarón, testigos de la verdad con miras al juicio, para expiar en favor de la tierra y dar a los impíos su merecido" (1QS 8, 5ss cf. 9, 3-5). Por medio de esta observancia estricta de la Ley, en el coto cerrado de la secta, prepara la venida de la salvación y espera el gran día de la venganza contra los "hijos de las tinieblas". Entonces los miembros de la secta, testigos de la verdad, harán condenar a los seguidores de Belial (cf. J. CARMIGNAC, *Le docteur...* 63-4; P. BENOIT, *a. c.* *NTS* 7 (1960-1) 283-4).

115 J. CARMIGNAC, *o. c.* 133.

Hay que observar que una muerte violenta del Maestro de justicia, incluso en cruz y con todos los detalles pretendidos por el Sr. Allegro, no haría la menor sombra al mérito de la de Jesucristo. El Maestro de justicia hubiera sido uno más en la serie de predecesores del Salvador, sobre todo en la línea de los "pobres" (*'anawim)* que padecen, sirviendo con sus vidas de figuras y como profecías vivientes del verdadero Mesías [116].

El texto se encuentra en el Comentario de Habacuc (1QpH 11, 5-8). Lo traducía así el Sr. Dupont-Sommer en 1950:

> "La explicación de esto se refiere al Sacerdote impío, que ha perseguido al Maestro de justicia a fin de devorarlo, en la irritación de su furor. Tú osaste desnudarle. Pero el día de la fiesta de reposo, el día de las Expiaciones, se les apareció todo resplandeciente para devorarles y hacerles vacilar, el día de ayuno, que es para ellos un sábado de descanso" [117].

En estas líneas descubrió el Sr. Dupont-Sommer el martirio y resurrección del Maestro de justicia. El martirio en aquel "*a fin de devorarle*" y "*tú osaste desnudarle*". El verbo "devorar", "engloutir", en hebreo *bala'* (בלע), equivale a "suprimir", "quitar de en medio", "hacer morir". Y el deseo habría sido llevado a la práctica. Esto parece al Sr. Dupont-Sommer una suposición obvia. Estaría además incluído en el "tú osaste desnudarle", acto previo al suplicio y expresión eufémica de éste [118]. La re-

---

116 Lo mismo manifiesta, con razón, H. H. Rowley, *a. c.* *BJRL* 44 (1961/2) 128.

117 *Aperçus préliminaires*... 38; cf. VT 1 (1951) 200.

118 "Le découvrir", "le dévêtir", sans doute pour le supplicier, *ib* 45; alusión al hecho de que el M. de J. fue despojado de sus

surreción se encuentra en la segunda parte del texto, supuesta ya la muerte. Con un sencillo cambio del sujeto, implícito en la tercera persona del verbo, quien *se aparece todo resplandeciente*, no es el sacerdote impío, sino el Maestro de justicia. Su aparición trae el castigo de sus enemigos, el día de las Expiaciones del año 63 a. C. Pompeyo toma Jerusalén.

El texto se debe examinar de cerca, por partes [119].

El autor del Comentario de Habacuc está comentando un pasaje de aquel profeta, que ve cumplido en el Maestro de justicia:

> "Ay de aquél que da de beber a su prójimo, que vierte sobre él su furor hasta embriagarle a fin de contemplar sus fiestas (o sus traspiés)" [120].

vestidos al momento de su suplicio, cf. 1QS 22, 18-19 (*RHR* 137 [1950] 149).

[119] Niegan expresamente el valor probativo del texto la mayoría de los autores, J. Carmignac, *RHR* 138 (1950) 156; M. Delcor, *Les Manuscrits de la M.M. Essai sur le Midrash d'Habacuc* (Paris 1951) 44; H. Segal, *JBL* 70 (1951) 142; R. Tamisier, *Scrip* 5 (1952/3) 38; K. Elliger, *Studien zum Habakkuk-Kommentar vom Toten Meer* (Tübingen 1953) 281; J. van der Ploeg, *The Excavations...* 20, etc.

[120] El texto de Q. ofrece algunas variantes respecto al masorético (TM). Las más importantes: Cambio de preposición עַל (TM) por אֵל (Q), lo que permitiría leer en Q: "Dios", convertida la preposición en substantivo. P. Humbert, *Problème du livre d'Habacuc* (Neuchâtel 1944) 185, proponía el cambio de preposiciones, antes del descubrimiento del texto de Q. A. Dupont-Sommer, *a. c.* y L. H. Silbermann, *Unriddling the Riddle.* A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Pesher, *RQ* 3 (1961/2) 355 ss. introducen el cambio substantivo. J. Cantera Ortiz de Urbina, *El comentario de Habacuc de Qumran* (Madrid-Barcelona 1960) 38, admite filológicamente las dos posibilidades. Pero se trata nada más de una variante de la preposición *'l* por *'l,* frecuente en los mss. hebraicos, como lo ha demostrado A. Diez-Macho, *Un Ms. yemení de la Biblia babilónica, Sef* 17 (1957) 251-6 (cf. *El texto bíblico del Comentario de*

Las palabras del Comentario *'bw(y)t glwtw* (אבות גלותו) las tradujo el Sr. Dupont-Sommer por "tú osaste desnudarle". Sabido es que la escritura hebrea no constaba más que de consonantes y, en la época de Qumrān, algunas semivocales [121]. Esto hace posible a veces diversas lecturas de un mismo texto. El Sr. Dupont-Sommer vocalizó el texto como si estas dos palabras fueran verbos *'abôt* אָבוֹת) *g*ᵉ*lôtô* (גְּלוֹתוֹ). Era una de las vocalizaciones posibles: un infinitivo con sentido de perfecto "tú quisiste", "tú osaste", y un segundo infinitivo con sufijo objeto "desnudarle". Esta segunda palabra se podía, sin embargo, vocalizar como sustantivo y sufijo equivalente a pronombre posesivo: *galûtô* גָּלוּתוֹ "de su destierro". El primer infinitivo absoluto, pretendido por

---

Habacuc de Qumran, en *Lex Tua Veritas,* Fs. für Hubert Junker [Trier 1961] 63). En la palabra final el escriba de Q ha leído "fiestas" en lugar de "desnudeces" por la fácil confusión de ד por ר y el cambio de la *mater lectionis: mw'dyhm* (Q), *m'wryhm* (TM). Pero el substantivo de Q puede significar además de "fiestas", "vacilaciones" (de מצד), como consecuencia de la ebriedad. Aunque nos parezca mejor el TM, creemos posibles las dos traducciones de Q y probablemente intencionada la ambigüedad, como eufemismo incluso de la palabra "desnudeces" del TM, como en 2, 16. Así P. Boccaccio - G. Berardi פשר חבקוק *Interpretatio Habacuc* (1Qp Hab) (Fani-Romae 1958) 30, W. H. Brownlee, *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran* (Philadelphia 1959) 75 s., J. Cantera Ortiz de Urbina, *o. c.* 25 y 38; J. Maier, *Die Texte...* II 149. Cf. A. Diez Macho, *a. c.* en *Lex Tua Veritas,* 64, quien niega la traducción "vacilaciones".

[121] La vocalización de nuestra Biblia hebrea, una de las inventadas por los rabinos para fijar la lectura, proviene del s. 6-7. En la escritura de Q se usan ya, a veces, unas semivocales que, por perder en ocasiones el valor consonántico, hacen el papel de vocales. Además, los escribas de Q no distinguen entre la "yod" (y) y la "wau" (w), letra que interviene definitivamente en nuestro texto. Sobre la escritura de Q cf. M. Martin, *The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls* (Bibl. Muséon 44) (Louvain 1958).

el profesor Dupont-Sommer, resultaba posible, pero extraño [122]. H. SEGAL propuso poco después otra vocalización, y consiguientemente, otra traducción [123]. Esta fue confirmada más tarde por otro texto inequívoco, publicado por el P. de Vaux [124]. En vez de *'abôt* אָבוֹת), se debía leer *'abêt* (אֲבֵית), asimilación de *'al-bêt* (אָל־בית) y equivalente a *babêt* (בבית). La palabra sería, pues, fruto de una preposición y un sustantivo, y significaría "en la casa". El Sr. Dupont-Sommer reconoció científicamente la fuerza del argumento, y sustituyó, desde 1955, el "tú osaste desnudarle", por "en la casa de su destierro" [125].

El otro verbo en que el Sr. Dupont-Sommer ve la muerte del Maestro de justicia es *l^eball'o* (לְבַלְּעוֹ), "para devorarle", metáfora por "aniquilarle", "hacerle perecer". Deseo —como queda indicado— indudablemente llevado a la práctica [126]. Sin embargo, esto no pasa de ser

---

[122] El mismo Sr. D. - S había propuesto dos lecturas: una en segunda pers. sing. del verbo: "tú has osado" *(RHR* 137 [1950] 138), literalmente "tú has querido" *(Aperçus*... 38 n. 3), y en *Vt* 1 (1951) 210: *abôt,* infinitivo absoluto, equivalente a un pasado, con el "sacerdote impío" como sujeto, o bien el vago o colectivo "sacerdote impío" más sus satélites. El carácter de profunda impiedad, que ha querido resaltar el autor, lo da convirtiendo el "tú has querido" en "tú has osado".

[123] *The Habakkuk 'Commentary' and the Damascus Fragments, JBL* 70 (1951) 131-147.

[124] *Quelques Textes Hébreux de Murabba'at, RB* 60 (1953) 270, planche XIII, 4.ª lin. La expresión "casa de su destierro" se ha identificado con el monasterio de Q., tal vez sin verdadera prueba, por una especie de inercia. J. P. THORNDIKE, *a. c. RQ* 3 (1961/2) 182, propone Damasco, en vez de Q.L.H. SILBERMANN, *RQ* 3 (1961/2) 355ss, pretende traducir "casa de su revelación", es decir el "templo", como Beth Galja en el Talmud babilónico.

[125] *Quelques remarques sur le Commentaire d'Habacuc à propos d'un livre récent, VT* 5 (1955) 126.

[126] *Aperçus...* 38.

una suposición [127]. Todavía —reconociendo la rectitud de la significación y énfasis del verbo hebreo— [128], no es ésa la única posible. Puede significar "golpear" [129] o "ser golpeado" y "*confundir*" [130]. En la línea 7 de este mismo trozo que comentamos aparece en paralelismo con el verbo *kšl* (לכשילם), que significa "caer", "tropezar", "vacilar"; "para *devorarles* y *hacerles vacilar*" (cf. 1QS 3, 24; 11, 12; como sustantivo: 1QS 2, 12-17). No hay paralelismo, menos progresivo entre "devorarles" ("hacerles perecer") y "hacerles vacilar" ("engloutir et trébucher", D. S.). Un poco más abajo, en el mismo pasaje, el mismo Dupont-Sommer traduce así el verbo en cuestión: "l'engloutira" ou bien "l'étourdira", "le fera tituber comme un homme ivre" [131]. Tratando de comentar el texto citado de Habacuc, diría que es ésta la traducción que mejor se le acomoda: "Ay de aquel hombre que *hace beber* a su prójimo, que vierte sobre él su furor hasta *embriagarle* para ver sus fiestas (o *titubeos*").

A estas dificultades sobre la certeza del martirio del Maestro de justicia, la teoría de su resurrección añade otra gramatical. Según el profesor Dupont-Sommer, el *Maestro de justicia* "se apareció todo resplandeciente". El verbo del texto hebreo continúa en tercera persona singular, como el de la frase anterior, cuyo sujeto era el Sacerdote impío. Pero aquí el sujeto es el Maestro de justicia. Tal cambio no es

127 J. CARMIGNAC, *Le docteur*... 54.

128 A. DUPONT-SOMMER, *Le Maître de Justice fut-il mis à mort?* *VT* 1 (1951) 202.

129 LEVY, *Chaldaischer Wörterbuch*, בלע : 2.ª sign. geschlagen werden; Schläge empfangen, vapulare.

130 GESENIUS-BUHL, verwirren; KÖHLER, verwirren; P. BOCCACIO - G. BERARDI, Confunderent, *Interpretatio Habacuc* (1QpH) Transcriptio et versio latina (Fani-Romae 1958) 30 n. 4; A. DUPONT-SOMMER, *VT* 1 (1951) 20; *confondre*.

131 *Les Ecrits*... 279 n. 1.

necesario, ni gramaticalmente probable. Hubiera exigido una explicitación del nuevo sujeto; sobre todo cuando toda la frase está dependiendo de la introductoria: "la explicación de esto se refiere al Sacerdote impío" [132]. Tampoco en el texto de Habacuc comentado hay cambio alguno, ni nada que lo sugiera [133]. El uso del mismo verbo *bl'* (11, 5.7) en las dos frases, confirmaría la identidad de sujetos. El pronombre *plural* objeto, en vez del primero en singular: "se *les* apareció" (paso del Maestro de justicia, singular, "para devorar*le*", al plural colectivo de los sectarios de Qumran), tiene perfecta explicación y más lógica, si el Sacerdote impío hace su aparición en Qumran, precisamente en un día de fiesta, en el que —según el calendario de la secta— no le estaba permitido viajar [134]. En cambio, si el pronombre se refiere a los satélites del Sacerdote impío —que tampoco habían sido mencionados antes—, un sectario de Qumran usaría prácticamente en la narración el calendario del templo de Jerusalén, en

---

[132] El cambio del pronombre en el complemento, del singular (MJ) a plural (los miembros de la secta colectivamente), no parece ofrecer mucha dificultad. El uso de la tercera pers. plural, en un miembro de la secta, refiriéndose a ellos mismos, puede ser más llamativo, pero está confirmado sin género de duda en 1QpH 7, 12. 15. Aun el mismo ALLEGRO *(The Dead...* 100) niega el cambio de sujeto. J. VAN DER PLOEG, *The Excavations...* 203, dice que sólo el Sr. D. - S. ha dado esta audaz y lingüísticamente incorrecta explicación. Recientemente, L. H. SILBERMANN, *Unriddling the Riddle. A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Pesher, RQ* 5 (1961/2) 323-364, propone un cambio de sujeto, del MJ a Dios. Ha leído en el texto de Habacuc, Dios (אֵל) en lugar de la preposición (אֶל), por la masorética (עַל); el verbo hebreo adquiere su sujeto propio, paralelo de נִגְלָה. Pero la hipótesis ha quedado rechazada en la n. 120.

[133] Se supone rechazado el cambio de Dupont-Sommer y Silbermann. Cf. nn. 132 y 120.

[134] Cf. S. TALMON, *Yom Hakkipurim in the Habakkuk Scroll, Bib* 32 (1951) 549-563.

una de sus mayores fiestas. Esto resulta inconcebible cuando se conoce la importancia que tenía en la secta el calendario. Por fin, existe una posible alusión en nuestro texto a 1QpH 5, 9-12. En este texto se echa en cara a los infieles a la alianza no haber ayudado al Maestro de justicia contra el Varón de mentira, el día en que éste despreció la Ley y castigó al Maestro de justicia en medio de su consejo [135].

Además, el verbo *hwfy'* (הופיע) no tiene significado de aparición extraordinaria o sobrenatural: "se apareció *todo resplandeciente*". Esto lo ha reconocido noblemente el Sr. Dupont-Sommer [136], pues el verbo no es exclusivo de las apariciones divinas [137]. Su carácter sobrenatural exi-

---

135 Es cierto que este texto no es fácil de explicar. En primer lugar, no es absolutamente cierta la identificación del "sacerdote impío" y el "hombre de mentira" (la niega, p. ej., H. HEMPEL, *Die Texte von Qumran...* 341). La significación de TWKHT es dudosa: "castigo" (Dupont-Sommer, Bardtke, Burrows), "reprensión" (del "hombre de mentira" al M. de J.: Elliger, Gaster, Sutcliffe) (del M. de J. al "varón de mentira": Delcor, Lambert, Carmignac). Recientemente, J. CARMIGNAC, *Notes sur les Peshârîm*, *RQ* 3 (1961/2) 505-538, defiende la tercera interpretación: el "sacerdote impío" sostiene una interpretación de la Ley que el M. de J. considera una traición, y éste amonesta a aquél (cf. Lv 19, 17; 1QS 5, 24-5; 9, 17-8; CD 7, 2) pero el silencio de la casa de Absalón, que rehusa apoyar la tesis qumránica, causa el fracaso de la tentativa de conversión. Aun en este caso, que tampoco resolvería —a mi juicio— las dificultades puestas por el autor a las dos primeras opiniones, tendría lugar el paralelismo, pues, en definitiva, el triunfo hubiera sido del "hombre de mentira".

136 *Les Ecrits...* 278, n. 6. Con todo, en esta última obra, mantiene al M. de J. como sujeto de la aparición, favoreciendo el cambio con la traducción del "wau" como partícula adversativa: "*Mais* au temps de la fête de repos... *il leur est apparu* pour les engloutir et pour les faire *trébucher*..." (el subrayado es mío). Cf. J. CARMIGNAC, *Le docteur...* 39-40.

137 A pesar de que L. H. SILBERMANN, *a. c. RQ* 3 (1961/2) 323-364, insiste en que no es tan cierto que el verbo se haya de-

giría una determinación ulterior, ya que, prescindiendo del sujeto, equivale a un simple "aparecer", "presentarse en un lugar".

Tampoco es del todo segura la fecha histórica de la toma de Jerusalén por Pompeyo, y, sobre todo, en el texto no hay ningún indicio de una referencia a ella [138].

Teniendo presente el texto de Habacuc comentado y la disputa sobre el calendario (el Sacerdote impío se presenta en Qumran el día en que allí se celebraba la gran fiesta de las Expiaciones, quizá con el deseo de cortar aquellas diferencias), la siguiente traducción satisfaría al texto gramaticalmente:

> "Ay de aquél que da de beber a su prójimo, que vierte sobre él su furor hasta embriagarle, a fin de contemplar sus fiestas (o vacilaciones)".
>
> "La explicación de esto se refiere al Sacerdote impío que, en la irritación de su furor, persiguió al Maestro de justicia en la morada de su destierro para confundirle (hacerle desaparecer, golpearle). El día de la fiesta de reposo, el día de la Expiación, se presentó ante ellos para confundirles (hacerles desaparecer...) y hacerles vacilar, el día del ayuno, que es para ellos un sábado de descanso" [139].

---

mocratizado, es verdad que de las quince veces, cuyo sentido es claro en Q (1QS 10, 2; 1QM 12, 13; 18, 10-11; 1QH 4, 6. 23; 5, 32; 7, 3. 23-4; 9, 26. 31; 11, 26; 18, 6-7; CD 20, 3. 6-7; son inciertos los significados en 1QM 1, 16 y XXXVI 14, 14), sólo en cinco ocasiones se refiere a Dios, su gloria o su verdad. En los demás casos, a Jerusalén, los astros, las obras de los malvados, y, dos veces, a la aparición de los mismos malvados. Este uso es conforme al bíblico, incluso en este último particular, cf. Eccli 12, 9.

[138] Cf. R. de Vaux, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines chrétiennes, VieInt* (1951) 63; M. Delcor., *a. c. RB* 58 (1961) 521-548; *RT* 58 (1958) 739.

[139] En realidad, esta traducción se acomoda perfectamente a la interpretación de J. van der Ploeg, *The Excavations...* 203. L.

Un análisis semejante de todos los textos en que se ve aludida la muerte del Maestro de justicia, nos ha llevado a la conclusión, con otros muchos, de que no existe uno solo de que conste con certeza se trata de muerte violenta; sí alguno que parece suponerla natural [140]. Cuando

---

H. SILBERMANN, *a. c. RQ* 3 (1961/2) 355-360, por una serie de razonamientos, no desprovistos de probabilidad, llega a una traducción muy distinta, sobre todo por el cambio de sujeto, Dios, en la 2.ª parte. Pero su traducción, que no hace sino confirmar lo complejo del asunto, no favorece lo más mínimo la suposición del Sr. D. - S. La persecución habría tenido lugar en el templo de Jerusalén; y Dios se habría aparecido al sacerdote impío para castigarle.

140 Cf. CD 19, 35; 20, 1. 13-14 en que se usa el verbo bíblico "reunirse" (con sus padres), usado de la muerte natural (Gn 25, 8. 17; 35, 29 etc.). Sostienen la muerte natural del M. de J. K. SCHUBERT, *Die jüdischen und judenchristlischen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von 'En Fešcha, ZKT* 74 (1952) 25; J. CARMIGNAC, *Le docteur...* 55; J. DANIÉLOU, *Les Manuscrits...* 79; J. VAN DER PLOEG, *The Excavations...* 202; M. DELCOR, *a. c. RT* 58 (1958) 145: Toda la teoría de ALLEGRO sobre 4QpNahum en este punto es "un tissu d'hipothèses". H. HEMPEL, *Die Texte...* 342-3: ni crucifixión, ni muerte violenta. J. P. THORNDIKE, *a. c. RQ* 3 (1961/2) 170, considera la muerte del M. de J. en 1QpH 11, 4-8 como incierta; sólo en el caso de que en 1QpH 2, 8b, MDMY 'JM se refiera ciertamente al M. de J., su muerte puede estar implicada en el texto. H. BRAUN, ni muerte (ni tampoco crucifixión 4QpHos) ni resurrección *(Die Bedeutung...* 144). R. DE VAUX, *RB* 64 (1957) 629 (recensión de la obra de Allegro), niega se hable de crucifixión o resurrección del M. de J. L. ARNALDICH, *Influencias... Sal* 7 (1960): "el pešer de Habacuc recuerda la muerte violenta de aquél" (MJ) (8/9), y "aquél (MJ) muere de muerte natural" (56). M. BLACK, *The Gospels...* en *StudEvang.* 576, juzga que la teoría de la crucifixión y resurrección carece de fundamento; aunque en su última obra, *The Scrolls...* 163, dice que el lenguaje empleado en los Himnos, de referirse al M. de J., puede sugerir "a pre-christian martyr-cult". H. H. ROWLEY, *4QpNahum and the Teacher of Righteousness, JBL* (1956) 188-193, contra el artículo de Allegro en que éste defiende la crucifixión *(JBL* 75 (1956) 89), afirma que no es cierto que Alejandro Janneo haya crucificado a ninguno en Qumrān, ni al M. de J., que no es citado en el

en los textos de Qumran se habla de una resurrección, ni es seguro se trate allí del Maestro de justicia, ni que ésta sea distinta de la escatológica [141]. Está muy lejos de

---

pešer, ni que el verbo *tlh,* que los LXX, por primera vez en Est 7, 9 traducen por σταυρωθήτω. signifique crucificar. El mismo autor en *The Kittim and the Dead Sea Scrolls, PEQ* 88 (1956) 92-109, afirma que el que Alejandro Janneo haya crucificado al M. de J. es insostenible; lo mismo en sus otras obras y artículos. En el último de éstos, *BJRL* 44 (1961/2) 128, aunque concede que en 4QpNahum se trata de crucifixión, pero no se menciona al M. de J. "How he died, we have no means of knowing".

[141] No siempre es fácil asegurar la "lectura" de los mismos textos; p. ej. en 4QpPs XXXVII, 32-37, Dupont-Sommer lee "le ha resucitado" (?): WH'YRH *(Les Ecrits...* 284 n. 2), donde Allegro, el transcriptor, lee "y la Ley": WHTWRH *(Further Light on the History of the Qumran Sect, JBL* 75 (1956) 94). En CD 12, 23-13, 1, se habla del advenimiento de los dos Mesías de Aarón e Israel, y sólo por una identificación, demasiado problemática, del M. de J. con el Mesías (cf. más abajo la doctrina mesiánica) y, sobre todo, por la semejanza con CD 6, 10 (cf. *Les Ecrits...* 171 n. 5; 154 n. 2), logra el Sr. Dupont-Sommer hacer pensar en una resurrección del M. de J. En realidad, se habla del advenimiento del Mesías al fin de los tiempos; pero el Sr. D. - S. comenta: "Esta esperanza en la vuelta del Maestro de Justicia, formulada aquí de manera tan clara, es uno de los artículos fundamentales del Credo de los fieles de la Nueva Alianza" *(Les Ecrits...* 146 n. 5). Prescindiendo de momento de tal Credo, que no está formulado en ninguna parte, el mismo texto está lejos de ser tan claro como pretende el Sr. D. - S. No se habla del Maestro *(moreh),* sino de *yoreh,* de la misma raíz, que puede significar: "instructor", o de distinta raíz: "lluvia de otoño", o "el que hace llover". Carmignac aduce ejemplos de la última significación en 1QH 8, 16; en 1QH 3, 8: "instructor", y en 1QH 20, 14: "maestro" (de J.). Pero las vacilaciones del escriba, CD 19, 35; 20, 1, parece confundir o identificar *moreh* y *yoreh.* Todavía, CD 6, 10-11 se refiere a Os 10, 12, donde se dice "hasta que venga el que nos *haga llover* la justicia", por lo que concluye Carmignac su traducción: "hasta que surja aquél que nos hará llover la justicia al fin de los tiempos" *(Le docteur...* 68-9). Aunque admitiéramos la traducción "Maestro de Justicia", es evidente que se trata del advenimiento escatológico (cf. H. Braun, *o. c.* I 110 n. 3). A. S. van der Woude, *Die messianischen...* 72s,

probarse que la resurrección de los cuerpos, como contradistinta de la inmortalidad, formase parte de la doctrina de Qumran [142].

En la fiebre de comparaciones entre el Maestro de justicia y Jesucristo, se ha hablado también de la fe en aquél como medio de salvación. Se citan varios textos (1QH 2, 6-8; 8, 1-3; CD 20, 27-34) como anticipaciones del "estas cosas se han escrito para que creyendo tengáis la vida en su nombre" (Jn 20, 31). El texto de 1QpH 8, 1-3 comenta el texto de Hababuc: "el justo vive de la fe" (Hab 2, 4 cf. Rom 1, 17; Gal 3, 11), y promete la sal-

---

quiere identificar el M. de J. con el Mesías escatológico (54, 70) y lo relaciona con Jn 4, 25. Que en Q se haya considerado al M. de J. como Mesías, ni siquiera este escatológico, es sumamente improbable, y en el texto presente no se da pie para pensarlo (Cf. H. Braun, *a. c. TRu* 28 (1962) 147-8). La resurrección que el texto supondría no es más que la escatológica (Cf. K. Schubert, *BZ* 3 (1959) 126, recensión de Van der Woude).

142 Según Josefo, los esenios tenían en este particular ideas muy semejantes a las griegas: corruptibilidad del cuerpo e inmortalidad del alma. Pero es muy probable que Josefo haya cedido aquí al deseo de congraciarse los lectores griegos. La idea de la vida de ultratumba había evolucionado notablemente en Israel en la última época precristiana, aunque no de modo rectilíneo (Dn 11, 2; 2Mc 7, 9ss y Sab 3, 1-5). Pero todavía los saduceos no creían en la resurrección. En Q. no hay texto alguno que la suponga claramente, de tal manera que Van der Ploeg puede escribir: "Puede ser que la resurrección se diera tan por supuesta en Qumrãn, que no le dieran particular énfasis... El hecho es que el pensamiento de una inmortalidad bienaventurada parece haber relegado a segundo plano la noción de una resurrección de la carne" (*The Excavations...* 109), cf. F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (Bonn 1956) 149-158 (E. Vogt, *Bib* 38 [1957] 464); K. Schubert, *Das Problem der Auferstehungshoffnung in den Qumrantexten und in der fruhrabbinischen Literatur, WienZKM* (1960) 154-167; J. van der Ploeg, *The Belief in Immortality in the Writtings of Qumran, BO* (1961) 118-124.

vación a los que han guardado la Ley "a causa de sus trabajos y de su fe (confianza) en el Maestro de justicia":

"La explicación de esto se refiere a todos los que practican la Ley en la Casa de Judá: Dios les librará de la casa del juicio, a causa de sus trabajos y de su fe en el Maestro de justicia" (1 QpH 8, 1-3):

> "Yo he sido un lazo para los pecadores,
> pero la curación para todos los que se convierten del pecado" (1QH 2, 8-9).
> "y tú [me has instruído] en tu Alianza, y mi lengua ha sido como la de tus discípulos, mientras el espíritu de los desgraciados no tenía boca,
> ni respuesta la lengua de todos los [hijos de la culpa]
> porque a todos los que me atacan declararás culpables en el juicio
> distinguiendo por mí entre el justo y el culpable".
> (1QH 7, 10-12).

En estos textos está claro que el efecto salvífico de la fe y obediencia al Maestro de justicia viene del cumplimiento de la Ley, de la que aquél es intérprete. El objeto de la fe es la doctrina; la persona del Maestro de justicia sólo indirectamente, en cuanto condición para alcanzar aquélla rectamente. De la misma manera se podría hablar de la fe en Moisés o cualquiera de los profetas. Jesucristo exige la fe en su persona, no sólo en su doctrina. El es la revelación del Padre. Su misterio, como Verbo encarnado, es el objeto mismo de la fe: "El que cree en el Hijo tiene vida eterna, pero el que no cree en el Hijo no vivirá" (Jn 3, 36); "ésta es la voluntad de mi Padre que me ha enviado: que todo el que vea a su Hijo y crea en él, tenga la vida eterna" (Jn 6, 40); "ésta es la vida eterna,

que te conozcan a Ti, único Dios verdadero, y al que enviaste, Jesucristo" (Jn 17, 31)[143].

Después de este rápido recorrido, se inclina uno a dar la razón a J. VAN DER PLOEG cuando habla de la figura del Maestro de justicia descubierta por el profesor Dupont-Sommer; éste, más que descubrir el modelo calcado después por Jesucristo, ha pintado el esbozo del Maestro de justicia legado por Qumrān con los colores tomados del Jesucristo de los evangelios.

---

[143] El texto de 1QpH 8, 1-3 hay que leerlo en función del de Hab 2, 4 que comenta: "el justo vive de la fe". El profeta, hablando con la mentalidad del A. T., se refiere probabilísimamente a la vida larga que Dios promete a los que confían en El, en oposición a la muerte prematura, castigo de los incrédulos (cf. *BJ*, VAN DER PLOEG, *The Excavations*, 202). El texto de Jn 3, 36 podría entenderse como una prolongación de Hab.; sobrepasados los límites veterotestamentarios, se promete ya la vida eterna. La enorme distancia entre la fe qumránica en el M. de J. y la evangélica en Jesucristo, la han puesto de relieve muchos autores, v. gr. K. ELLIGER, *Studien zum Habakuk-Kommentar von Totem Meer* (Tubingen 1953) 196; J. CARMIGNAC, *Le docteur...* 105-7; M. BURROWS, *More Light...* 121; F. F. BRUCE, *Biblical Exegesis in the Qumran-Texts* (Den Haag 1959) 72; E. F. SUTCLIFFE, *The Monks of Qumran*, 118; P. BENOIT, *a. c. NTS* 7 (1960/1) 294; H. H. ROWLEY, *a. c. BJRL* 44 (1961/2) 128-9 n. 4. Es verdad que también J. C. exige obediencia a su palabra (Lc 6, 46; 5, 24; 8, 51), como consecuencia necesaria de su ser, pero no se detiene ahí; sobre todo, el evangelio de Juan insiste en Jesucristo, *objeto de fe*. Que algunas de las expresiones evangélicas comparadas sean reflexiones posteriores, y supongan un estadio más elaborado de la fe en J. C., p. ej. en su divinidad, no implica, sin más, error de método (cf. la crítica de H. BRAUN a Carmignac, en *TRu* 28 (1962) 233-4, y nuestro capítulo anterior: "Del Evangelio a Jesucristo"). Aun prescindiendo del hecho de que la fe cristiana arranca del mismo Cristo, se puede preguntar, por qué la fe de Q. en el Maestro de Justicia no llevó nunca a la elaboración de dogmas, ni siquiera a fórmulas y títulos mesiánicos y cristológicos. En último término, la gran diferencia está, como lo nota H. BRAUN, en "lo que los dos personajes quieren, dicen, exigen y obran" (l. c. 234).

La gran diferencia entre los manuscritos de Qumrān y los evangelios, entre la doctrina de la secta y el cristianismo, es la persona de Jesucristo. Ella transforma todas las aparentes semejanzas, injertando en las estructuras teológicas, ascéticas e institucionales del cristianismo una vida superior. Aun cuando, en algunos casos, parezcan correr paralelas con las de Qumrān, la altura de la personalidad divina de Cristo las separa.

Pretendidas semejanzas entre el pensamiento creador de Dios en Qumrān (1QS 3, 15-16.25; 4, 11; 11, 11. 17-28; 1QH 1, 8. 20; 10, 2. 9) y el prólogo de S. Juan, se pierden con el remontarse del Logos creador, reduciéndose a simples paralelos estilísticos [144]. El parentesco del vocabulario dualístico del cuarto evangelio y de Qumrān es innegable [145], pero lejano, desde que Juan llenó todos los términos y conceptos del carácter personal y salvífico del Verbo [146]. El Maestro de justicia tiene como fin "ilu-

---

144 Cf. W. Grossouw, *a. c. StC* 26 (1951) 298; F. M. Braun, *a. c. RB* 62 (1955) 15; R. E. Murphy, *The Dead Sea Scrolls...* 77; F. F. Bruce, *Die Hanschriftenfunde...* 129; J. Carmignac, *o. c.* 118; K. Schubert, *Die Gemeinde...* 131. En los textos de Q. predomina la idea predestinacionista, totalmente ajena a Jn 1, 3, que toca solamente la mediación del Verbo.

145 Quizá demasiado apologéticamente, pretenden algunos autores explicar las coincidencias dualísticas entre las dos literaturas, o explicarlas sólo con recurso al A. T. (cf. G. Graystone, *a. c. IrTJ* 23 (1956) 33; H. H. Rowley, *The Dead Sea...* 25).

146 Entre los estudios de conjunto mejores sobre el evangelio de Jn y Q. están los de F. M. Braun y R. E. Brown. El primero, en el *a. c. RB* 62 (1955) 5-44, quizá se deje llevar más de lo justo al señalar las semejanzas; se muestra más moderado en los trabajos siguientes, *Où en est l'étude du quatrième évangile, ETL* 32 (1956) 535-546; *L'arrière-fond du quatrième évangile,* en *L'évangile de Jean. Études et Problèmes* (Rech. Bibl. III) (Bruges 1958) 179-196. Cf. R. E. Brown, *The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles,* en *Scrolls...* 183-207 (*CBQ* 17 (1955) 403-419; 559-574).

minar" (1QS 3, 7); los ángeles, sobre todo el "príncipe de la luz", ayudan con luz eterna a los "hijos de la luz" (1QS 3, 24; 1QM 13, 10; 17, 6-8). Es la iluminación de la Escritura, de la Ley, de la vida conforme a sus preceptos. Sólo Jesucristo es desde el principio —sin ascensión alguna de rango angélico a Verbo divino— la "luz del mundo" (Jn 9, 5); luz que ha como absorbido en su persona todo el carácter cósmico y salvífico de las expresiones luminosas del Antiguo Testamento y de Qumrān. En S. Juan la lucha con las tinieblas no supone un estado definitivo, si no va dirigida, como toda la economía evangélica, al paso de las tinieblas a la luz mediante la fe. Los "hijos de la luz" no son los cumplidores de la Regla, sino los que creen en el Verbo [147].

La acción de "la verdad" en Qumrān (1QS 4, 20-22) puede tener semejanza con la de S. Juan. Pero en el evangelista su obra es, sobre todo, redentora, liberación del pecado. Y, mientras en Qumrān tiene que ser Dios quien en el último juicio, por medio de la verdad, les purifica mediante diversos términos cúlticos, en S. Juan, la verdad es el Hijo, Jesucristo (Jn 8, 32-36), el mismo Verbo como revelador del Padre y liberador, desde ahora, del pecado [148].

---

147 Cf. F. M. CROSS, *The Ancient...* 159-161; W. GROSSOUW, *o. c.* 298; W. H. BROWNLEE, *Messianic Motives... NTS* 3 (1956/57) 206 (a propósito de 1QS 3, 7); L. CAPOFERRI, *I concetti di "luce-tenebre", "vita-morte" in San Giovanni e nei testi di Qumrân,* en *I Vangeli nella critica moderna,* a cura di O. Marini (Torino 1960) 17-36; H. M. TEEPLE, *Qumran and the Origin of the Fourth Gospel, NT* 4 (1960) 6-25, no admite más parentesco que tres expresiones derivadas del A. T. y comunes también a los apócrifos ("hijos de la luz", "espíritu de verdad", "dar testimonio de la verdad"). H. BRAUN, *Die Bedeutung...* en *Der historische Jesus...* 144, reconoce que la Cristología, doctrina del Logos y Escatología presente de Jn., no tiene nada que ver con Q.

148 Cf. R. E. MURPHY, *o. c.* 76; I. DE LA POTTERIE, *L'arrière-fond du thème Johannique de verité,* en *SacPag* II (Paris-Gem-

El concepto de "vida eterna" (1QS 2, 23; 4, 22; CD 3, 20) responde al premio para los predestinados de Damasco (CD 3, 20) o al conocimiento que después del último gran juicio adquirirán (1QS 4, 22; 2, 3). Qumrān es totalmente ajeno al carácter salvífico-cristológico que supone la personificación de la vida eterna: "Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti Padre, único verdadero Dios, y al que enviaste Jesucristo" (Jn 17, 3) [149].

---

bloux 1959) 277-294; Y. Alanen, *Das Warheitsproblem in der Bibel und in der griechischen Philosophie, KeDo* 3 (1957) 233-4. Sobre el paralelismo "verdad-mentira" de Juan y *'emet-'olam* de Q., nota Burrows que ni siquiera el paralelismo literal es completo, ya que en Q. la significación de *'olam* no corresponde a mentira, sino a "error". La analogía de W. H. Brownlee entre J. C., verdad, y el qumránico *gbr* de 1QS 4, 20; 1QH 3, 10, no parece tener fundamento alguno *(The messianic...* 28).

La semejanza del término "espíritu de verdad" (cf. F. M. Cross, *o. c.* 159s) es prácticamente equívoca en Q. y en Jn (cf. 1QS 3, 24s; 4, 21; 1QM 13, 10; 17, 6-8 - Jn 9, 5). En Q. está relacionada con la luz, en Jn no; y en el texto más semejante de Q. el "espíritu de verdad" es el "ángel de la verdad" (fidelidad) de Dios, o tiene una acción purificadora; en S. Juan es el Espíritu que completa y recapitula la acción del Logos (cf. G. Baumbach, *Qumran und das Johannes Evangelium* (Berlin 1958); J. Coppens, *Le don de l'Esprit d'après les textes de Qumrân et le Quatrième Evangile,* en *L'Evangile de Jean...* 209-224; *La Piété des Psalmistes à Qumrân,* en *La Secte de Qumrân...* 148-161: las concepciones son demasiado diferentes como para hablar de influencia.

149 Cf. J. Daniélou, *Eschatologie...,* en *Les Manuscrits... Colloque de Strasbourg,* 117-8; W. D. Davies, *Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit,* en *Scrolls* 182; F. M. Cross, *o. c.* 153ss.

Sobre la doctrina del Espíritu Santo y la doctrina de los dos espíritus, cf. F. Nötscher, *Heiligkeit in den Qumran-Texten, RQ* 2 (1959/60) 163-181; 315-344; G. Johnston, *'Spirit' and 'Holy Spirit' in the Qumran Literatur, NTSidel* (1960) 27-42; P. Wernberg - Møller, *A Reconsideration of the two Spirits in the Rule of the Community (1QSerek III, 13 - IV,* 26), *RQ* 3 (1961/2) 413-441, elimina todo influjo zoroástrico y dualismo estricto; M. Treves, *The two Spirits of the Rule of the Community, RQ* 3 (1961/2) 449-452.

Por esta misma causa, los contactos de Qumrān con S. Pablo se quedan todavía más en la corteza literaria. La teología y carácter del Apóstol hubieran chocado con Qumrān, con tanta o mayor violencia que contra los judaizantes. Los principios fundamentales comunes, extrema pecaminosidad del hombre y necesidad de la gracia divina (1QH 4, 37; 11, 40), estaban en Qumrān paradójicamente unidos a una intensificación del valor salvífico de la Ley.

S. Pablo historiza la doctrina sobre la justificación, como acción ya presente, en la cruz. Sólo ella salva [150]. Con

---

150 En los temas de la dependencia humana de Dios, hasta en el buen deseo, y de la predestinación, S. Pablo va aún más lejos que Q., por lo menos en las expresiones. Las famosas frases de las cartas a los Filipenses y Corintios: "Con temor y temblor trabajad hasta el fin vuestra salvación; pues es Dios el que opera en vosotros a la vez el querer y la operación misma, según su beneplácito" (Fil 2, 12-13), "por la gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia no ha sido inútil en mí, sino que he trabajado más que ellos, aunque no yo, sino la gracia de Dios conmigo" (1Cor 15, 10), "no que seamos capaces de reivindicar algo como viniendo de nosotros mismos; sino que nuestra suficiencia viene de Dios" (2Cor 3, 5), se han cotejado con textos como éste: "Porque el camino del hombre no es suyo propio, el hombre no dispone sus propios pasos; porque el juicio pertenece a Dios, es El quien hace perfecta la conducta del hombre" (1QS 11, 10). En estas frases está más acentuada la línea del A. T., que deja más espacio al papel de la libertad y de las obras humanas. J. VAN DER PLOEG opina que esta relación entre Q. y S. Pablo "debe quedar de nuevo abierta. Pues uno siente que la relación existe, aunque sea imposible decir si es directa o indirecta" (*The Excavations*, 219).

Respecto a la doctrina de la predestinación, se han comparado p. ej. 1QH 16, 15-21 y Rom 9, 20-23. La dependencia del A. T. es aquí más próxima, manifiesta en las mismas pruebas aducidas por Pablo. Pero ni Pablo ni Qumrān dan una solución positiva al problema.

J. LICHT piensa que *Q* no se ha planteado el problema "predestinación, determinismo y libertad", no ha visto siquiera la aparente contradicción, y por eso no ha intentado una solución; todo miembro de la secta es consciente por una parte de su

los mismos términos se expresan, en las literaturas qumránica y paulina, conceptos y realidades muy diferentes: "carne y espíritu", "misterio", etc. Los mismos o parecidos catálogos de vicios y virtudes, responden a dos mentalidades distintas. Casi todo va unido en S. Pablo, de una u otra manera, a la persona de Cristo [151].

---

libertad, y por otra de su impotencia, que le hace reconocer todo como don de Dios. La libertad, a la vez don de Dios, pertenece a la *práctica* de la vida; la predestinación es más bien *teoría* que apenas tiene influjo en la vida. (*The Thanksgiving Scroll* Text, Introduction, Commentary and Glossary [Jerusalem 1957] [n. hebreo] 30, citado por F. Nötscher, *BZ* 4 [1950] 103; cf. por el mismo A., *Der Begriff der Freiwiligkeit in den Schriften der Gemeinde aus der Wüste Juda, en Studies in the Dead Sea Scroll.* (in memoriam E. L. Sukenik [Jerusalem 1957] 77-84 [n. hb]; *The Doctrine of the Thanksgiving Scroll, IEJ* 6 [1956] 1-13). F. Nötscher concluye que no se puede encerrar en una fórmula redonda y valedera para todos los casos la relación entre predestinación y libertad en Q. En realidad no existe una solución filosófico-teológica al problema. En el campo ascético se acerca mucho a la cristiana: acomodar la voluntad libre del hombre a la de Dios (*Schicksalsglaube in Qumrân und Umwelt, BZ* [1959] 217-234; 4 [1960] 98-108).

151 El dualismo "carne-espíritu" es, no sólo paulino, sino evangélico (cf. Mt 26, 41; Mc 14, 38; Lc 22, 46). En los sinópticos se refleja una concepción distinta de la veterotestamentaria, ya que el espíritu aparece antropológicamente formando parte del hombre (cf. con todo Sal 51, 14). La misma concepción revelan algunos textos de Q (1QS 3, 18ss; 8, 3 11, 1). También hay coincidencia en la proximidad entre "carne" y "pecado", aunque ésta es más exagerada en Q (cf. K. G. Kuhn, *Jesus in Gethsemane, EvT* 12 (1952/3) 275-285; *New Light on Temptation...*, en *Scrolls* 105 (*ZTK* 49 (1952) 200-222; H. Braun, *o. c.* II 115 n. 4). Según W. D. Davies, en Q "carne" es el campo en que trabaja el espíritu del error, mientras que "espíritu" en S. Pablo sigue la línea del A. T. y rabinismo (*Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit,* en *Scrolls,* 171. 182).

La revelación del "misterio" (*rêz*) al M. de J. está dentro de su papel de doctor de la Ley; es una nueva luz sobre la Escritura (1QS 1, 3; 5, 8; 8, 5.15; 9, 13; 1QpH 2, 2-10; 7, 4-14; CD 2, 12; 3, 12-18). El "misterio" es, bien la abyección

Personalidades y concepciones teológicas tan distintas tenían que dejar a la fuerza su sello en las comunidades a que dieron origen. Semejanzas de organización, de carácter institucional, pasan necesariamente a segundo plano. Con todo, hay algunas que merecen al menos enumerarse.

La exigencia de bautismo parece común en Qumrān y en la Iglesia; lo mismo la comunidad de bienes, ignorada en el Antiguo Testamento (1QS 6, 25 - Act 2, 44-45; 4, 34-35); la organización jerárquica, bajo la dirección de doce jefes y tres sacerdotes (1QS 8, 1), trae a la memoria la elección de Matías, para llenar el duodécimo puesto

---

en que está sumida la comunidad (1QH 12, 13; 1QS 5, 25; 8, 6.11; 9, 13), bien el misterio futuro, los diversos decretos referentes a la salvación y juicio de la humanidad (1Qs 9, 3; 1Q XXVI, 1; 1Q XXXVII 1, 3-4). Para S. Pablo es algo totalmente nuevo, oculto para él, conocedor de la Ley (1 Cor 2, 8. 9; Col 1, 26; Ef 3, 5.10), hasta su encuentro personal con Cristo. El objeto no es otro que la salvación universal por medio de la cruz (1Cor 2, 4-8; Col 1, 27; Ef 3, 6.8.12), que culminará en la unión con Cristo por la fe, no por la Ley (Ef 1, 9-10). Algo que el M. de J. no hubiera podido sospechar; cf. B. RIGAUX, *Révélation des Mystères et Perfection à Qumrân et dans le Nouveau Testament*, *NTS* 4 (1957/8) 237-262; R. E. BROWN, *The Semitic Background of the New Testament Mysterion*, *Bi* 39 (1958) 426-448, 40 (1959) 70-87. J. COPPENS, *La Piété des Psalmistes à Qumrân*, en *La secte*... 160-1, *Le Mystère dans la théologie paulinienne et ses paralleles qumraniennes*, en *Littérature et Théologie Pauliniennes* (Rech. Bibl. V) (Paris 1960) 148-165; P. BENOIT, *a. c. NTS* 7 (1960/1) 291-2.

Sobre el aspecto moral, cf. S. WIBBING, *Die Tugend- und LasterKataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Beruchtsichtigung der Qumran-Texte* (BZNW 25) (Berlin 1959), quien encuentra algunas semejanzas, pero la concepción paulina presenta rasgos fundamentales distintos del judaísmo, incluído Q.

(Act 1, 15-16), y "las tres columnas", de que habla S. Pablo (Gal 2, 8); el "*mebaqqer*" de Qumrān es, aun por el nombre, "supervisor", semejante al *episcopos* cristiano; el término *plēzos* (πλήθος) (multitud), para designar la comunidad cristiana (Act 6, 2. 5. 6. 7), parece la traducción del hebreo "*Rabbim*", con que se denomina la secta (1QS 6, 11ss); la comida en común de Qumrān (1QS 6, 20; BelJud II 7, 5 &129-133), se ha identificado con la fracción del pan (Act 2, 42).

Aun cuando cada uno de los puntos señalados requeriría un largo estudio, unas breves indicaciones pueden bastar para orientarnos en nuestro estudio comparativo.

El bautismo cristiano, rito de iniciación, tiene poco que ver con las "abluciones rituales" de Qumrān (cf. lo dicho a propósito del bautismo de Juan). Aunque en Qumrān se exige un plazo preparatorio de uno o dos años, no se puede decir que existiera un auténtico bautismo de ingreso en la secta. Quizá la primera de las diarias abluciones, después de la admisión, tuviera un carácter especial, algo así como una "primera comunión"; sería la primera de una serie, aunque exteriormente más solemne. El bautismo cristiano no exigía un período preparatorio determinado (piénsese en el día de Pentecostés o episodio del eunuco etíope, Act 8, 36); sin embargo, ha sido siempre algo muy distinto de una "primera comunión". Sobre todo, no existe fundamento para pensar que en Qumrān se consideraran aquellas abluciones como verdadera purificación de los pecados. Por fin, la relación a Jesucristo del bautismo cristiano, lo separa de todo el movimiento bautismal palestinense de entonces [152].

---

152 Sólo J. E. JOHNSON, *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts,* en *Scrolls* 130-1 (*ZAW* 66 (1954) 106-120), piensa que en Q. se trata de verdaderos ritos

En la "comunidad de bienes", practicada en el primitivo cristianismo, ha podido influir, en cierto grado, la costumbre reglamentada en la secta. Ni por parte de los Hechos de los Apóstoles ni por la de Qumrān poseemos datos suficientes para un cuadro acabado del tema. En Qumrān el uso en común de los bienes es, por lo menos para determinados miembros, obligatorio, total y sancionado (IQS 6, 16-20; 24-25). Prescindiendo del colegio apostólico en vida de Jesucristo (Jn 12, 6), los Hechos de los Apóstoles recalcan la libertad en la venta y entrega de los bienes (Act 5, 4), práctica que caería pronto en desuso. El mismo castigo divino en Ananías y Safira tiene algo de extraordinario, independiente del acto mismo de pobreza (Act 5, 1-11). Si es exagerado hablar de toda posesión impura por sí misma en la mentalidad de Qumrān (cf. 1QS 10, 19; CD 8, 5: *riquezas de violencia y de iniquidad)* la motivación de la pobreza no es clara, y desde luego carece de algo semejante a lo que en el cristianismo la relaciona con Jesucristo [153].

---

purificatorios de iniciación. Lo niegan decididamente, con fundamento, E. F. SUTCLIFFE, *Baptism and Baptismal Rites at Qumran, HeyJ* 1 (1960) 179-188; H. H. ROWLEY, *a. c. BJRL* 44 (1961) 140-3; L. ARNALDICH, *a. c. Sal* 7 (1960) 3-66, ve influjos de Q. en la liturgia bautismal cristiana, no en la teología. J. GNILKA, *Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe, RQ* 3 (1961/2) 185-207 y D. FLUSSER, *The Baptism of John and the Dead Sea Sect,* en *Essays on the Dead Sea Scrolls,* in Memory of E. L. Sukenik (hebreo) (Jerusalem 1961), ven una línea de desarrollo entre las purificaciones del templo, Q., bautismo de Juan y cristiano. Es verdad que pronto, en la primitiva Iglesia, quedó instituído el "catecumenado". Su nacimiento es natural, por necesidad del apostolado. Pero su organización es fundamentalmente distinta de la del noviciado de Q. (Cf. J. VAN DER PLOEG, *The Excavations,* 210).

[153] La comunidad de bienes aparece en la regla 1QS 6, 16-20. La mentira en materia de bienes es castigada con un año de excomunión en la secta y un cuarto de alimento (1QS 6, 26). La

El "concilio de los doce" y los "tres sacerdotes" de Qumrān, parecen formar una jerarquía diferenciada de quince miembros en total, no como en los Hechos de los Apóstoles [154].

---

obligación de reembolsar por los perjuicios causados al patrimonio común (1Q 7, 6), parece abarcar sólo el tiempo de probación. Mucho más difícil es coordinar la comunidad de bienes con la carga de entregar al inspector como mínimo —según CD 14, 12-16— el salario de dos jornadas por mes. Esta es una de las mayores diferencias entre 1QS y CD. Tanto que hay quien niega la práctica de la comunidad de bienes en Q (Roth), y M. BURROWS concluye que "es imposible tener absoluta certeza en este punto de la pobreza" (*More Light...* 383). Cf. J. E. JOHNSON, *a. c.* 131-2; L. ARNALDICH, *a. c.* G. GRAYSTONE, *a. c.* 32-4, acentúa el carácter libre y transitorio en el cristianismo; lo mismo J. SCHMITT, *L'organisation de l'église primitive et Qumrân*, en *La secte...* 230; L. CERFAUX, *Influence de Qumrân sur le Nouveau Testament*, en *La secte*, 240-1, piensa que la κοινωνία de Act 2, 42, como expresión literaria puede derivarse de los pitagóricos; como realidad, no supone comunidad de bienes, sino distribución de los mismos; P. BENOIT, *a. c. NTS* 7 (1960-1) 286; P. SETIENSTICKER, *Die Gemeinschaftsform der religiösen Gruppen des Spätjudentums und der Urkirche, StudBibFranc* 9 (1959) 94-198, piensa que la comunidad de bienes proviene originariamente de la vida en el desierto, en el campo. En el cristianismo es más personal, alrededor de Jesucristo.

154 Sostienen el número de "quince" en el grupo dirigente de Q.: H. BRAUN, *o. c.* I 19 n. 1; S. E. JOHNSON, *a. c.*, en *Scrolls* 133-4; B. REICKE, *The Constitution of the Primitive Church in the Light of Jewish Documents*, en *Scrolls*, 151; E. F. SUTCLIFFE, *The First Fifteen Members of the Qumran Community: A note on 1QS 8: 1ff, JSS* 4 (1959) 134-8; A. DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits...* 105; J. T. MILIK, *Ten Years...* 100; P. BENOIT, *a. c.* 286; H. H. ROWLEY, a. c. 137. Está por la inclusión T. FRITSCH, *The Qumran Community* (New York 1956) 120. B. REICKE, *a. c.* cree que Q. es una organización jerárquica (153); en la primitiva Iglesia encuentra los tres elementos: monárquico, oligárquico y democrático (145-6), sin que esto quiera decir que se sucedan históricamente o no se subordinen internamente. J. SCHMITT, *a. c.* en *La secte*, señala la novedad que supondría para Q. la presidencia de los apóstoles, por encima de los levitas, en el Concilio de Jerusalén (226), y el que la comunidad cristiana no apareciera graduada

El número de "doce" no tiene ningún misterio, derivado, lo mismo en el Nuevo Testamento que en Qumrān, de las doce tribus de Israel. En cambio, a la posición privilegiada de los tres apóstoles le falta el sacerdocio exigido en Qumrān.

Las diferencias entre el oficio del "*mebaqqer*" y del "*episcopos*" son mayores quizá que las semejanzas. Por otra parte, éstas pueden derivarse de la experiencia humana de toda organización. La adopción del mismo término traducido se explica fácilmente, supuestas las semejanzas reales del cargo [155].

El carácter sagrado de las comidas de Qumrān está lejos de ser manifiesto. Es lo más probable que se redujera a las formalidades religiosas que siempre han tenido las refecciones en las comunidades judías, y hoy tienen las congregaciones religiosas cristianas. Aun la descripción del banquete mesiánico (1QS 2, 21ss), es decir, el que se celebrará en los días del Mesías, bajo la presidencia del sacerdote, parece ser únicamente el modelo de estas co-

---

REICKE, *a. c.* en *Scrolls,* 154-5; F. NOTSCHER, *Vorchristliche Typen christlichen Amtsverstandnisses,* ZAW 48 (1957) 200-220, encuentra paralelos chocantes entre la prescripción de 1P 5, 2 y las obligaciones de los superiores en Q.

155 Dada la limitada importancia del tema, señalamos simplemente alguna bibliografía: R. MARCUS, *Mebaqqer and Rabbim in the Manual of Discipline VI, 11-13, JBL* 75 (1956) 298-302; B. REICKE, *a. c.* en *Scrolls,* 154-5; F. NÖTSCHER, *Vorchristliche Typen Urchristlicher Amter? Episkopos und Mebaqqer,* en *Die Kirche und ihre Amter und Stande,* Festgabe fur Seine Eminenz den hochw. Herrn Josef Kardinal Frings (Koln 1960) 315-338; J. F. PRIEST, *Mebaqqer, Paqid, and the Messiah, JBL* 81 (1962) 55-61; B. REICKE, *The Damascus Documents and the New Testament* (Uppsala, 1946) 16 n. 40, da una bibliografía anterior bastante completa.

midas ordinarias. La presencia del Mesías no le añadirá nada esencial, mucho menos algo que se pueda comparar con la Eucaristía [156].

---

[156] J. VAN DER PLOEG, *The Excavations*, 213, "existe una gran duda de que las comidas diarias de los esenios fueran sagradas en algo"; cree que ha sido Josefo el que ha contribuído a crear la opinión contraria, al compararlas a los banquetes sagrados de los paganos. E. F. SUTCLIFFE, *Sacref Meals at Qumran, HeyJ* 1 (1960) 48-65, les niega todo carácter escatológico y mesiánico, incluso sagrado y cúltico. F. NOTSCHER, *Sakrale Mahlzeiten von Qumran*, en *Lex Tua Veritas* (Fest. f. H. Junker) (Trier 1961) 145-174, no les concede nada que se parezca a la eucaristía, ni a los banquetes sacrificales del A. T. Lo mismo H. H. ROWLEY, *a. c.* 143-6. J. GNILKA, *Das Gemeinschaftsmahl der Essener, BZg*5 (1961) 39-55, les concede cierto carácter sagrado, por la limpieza en su preparación (1QS 6, 16. 25; 7, 3. 19; CD 9, 21. 23), por la comida en sí: sacerdote que bendice (1QSa 2, 17-22), quizá sea el banquete correspondiente al sagrado del templo. Pero toda relación con el Mesías es accidental. Carece de todo fundamento la afirmación de A. P. DAVIES, *The Meaning...* 130: "The early Christian Sacrament was the Essenic Sacrament with perhaps some Christian adaptations".

Otro punto secundario, para nuestro propósito, es el carácter pascual de la última cena en su histórica realidad y en la teología comunitaria de los evangelios (cf. c. II). Niega, p. ej. la primera, K. G. KUHN, *The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran*, en *Scrolls*, 70ss; la afirma, J. LACH, *Uczta Zrreszenia z Qumran a Ostatnia Wieczerva* (La comida de la Congregación de Q. comparada con la última cena), *RuchBibLit* 11 (1958) 489-497. F. M. CROSS, *a. c.* admite además la cena como sacrificio de la alianza; cf. J. LECUYER, *Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance* (Le Puy-Lyon 1962).

Todavía más lejos de nuestro tema está el posible influjo de Q. sobre el *monaquismo* cristiano, cf. J. VAN DER PLOEG, *Les Esseniens et les origines du monachisme chrètien, OrChrAnal* 153 (1958) 321-339; G. TURBESSI, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino* (Roma 1961), no rechaza un influjo indirecto y secundario, no directo o inmediato, dado el espacio de tiempo transcurrido entre uno y otro.

II

ORIENTACIONES GENERALES

Este rápido y somero recorrido sobre la situación actual de un aspecto de los estudios sobre Qumrān, basta para extender a nuestros días la frase del P. DE VAUX en 1955. Iniciando con ella estas sugerencias y orientaciones generales, quiero precisar más el alcance de la precedente síntesis y evitar así su condenación. "Todavía no es tiempo ni de síntesis ni de divulgaciones. En los textos publicados quedan todavía muchísimas cosas, y muy complejas por cierto, por aclarar, y otros muchísimos aún no han visto la luz. En vez del afán prematuro y un poco morboso de establecer paralelos, se impone profundizar en la doctrina de Qumrān para precisarla mejor. Mientras tanto, en problemas tan complejos, tanto la inclinación a aceptar fácilmente contactos e influencias, como un apologetismo superficial y combativo, suelen desviarse de la verdad" [157].

La historia nos debiera enseñar, además, a no caer en la periódica moda de los "ismos". En los estudios veterotestamentarios, la marea del "panbabilonismo" del siglo pasado amenazaba con anegarlo todo. Se creía disponer ya de una explicación naturalística de la historia y literatura del Antiguo Testamento. Cuando la marea se retiró a sus

[157] R. DE VAUX, *RB* 62 (1955) 632.

justos límites, para seguir prestando desde allí grandes servicios, se repitió el fenómeno con el "paniranismo". Sería paradójico y ridículo que los manuscritos de Qumrān, unos de los mejores aliados para deshacer el mito del "panhelenismo" neotestamentario, se erigieran a su vez en el dictadorcillo de serie: el "panqumranismo". No hay nada que explique, *por sí solo,* ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento. Ni siquiera como fenómenos literarios. Son literaturas de un pueblo, y los "dos Israel" fueron pueblos de encrucijada. Las aportaciones de Qumrān al Nuevo Testamento son suficientemente preciosas como para no mendigar exageraciones. Una vez más el Nuevo Testamento transciende toda comparación [158].

Ni todas las semejanzas entre dos literaturas o mentalidades suponen influjo, y, correlativamente, dependencia. En el método de la "historia de las religiones" rige un como principio de la conservación de la energía o evolución: nada se crea; a lo más, es desarrollo de algo preyacente. Toda idea, fórmula, institución, nueva a primera vista, debe tener su prehistoria, su paralelo o sus antecesores en épocas más antiguas, en otros pueblos o religiones vecinas. El estudio de tales conceptos o expresiones sólo parece ser plenamente científico, cuando se descubren esos paralelos *necesarios.* Entonces tiene este concepto o aquella fórmula su "fe de nacimiento"; al dejar de ser "nuevo", ha adquirido su explicación científica, o al revés. Nadie niega lo que puede haber de verdad en algo que es por lo menos característico del progreso de la huma-

---

158 Cf. p. ej., a dónde puede llevar la fantasía; A. P. Davies, *o. c.* 130, llega a suponer que el sacerdote que preside las comunidades de Q. haya dicho en la bendición del pan: "éste es mi cuerpo". Con razón comenta H. H. Rowley, "such a nonsense is an insult to the intelligence of his readers" *(a. c.* 144).

nidad, este caminar lento apoyados los unos en los otros. Sin embargo, en virtud del mismo principio, debiéramos continuar indefinidamente nuestra investigación. Si lo original del "Hijo del hombre" daniélico nos tenía que llevar al mito iránico del "Urmensch", "hombre primordial", ¿por qué la originalidad de éste va a ser connatural a tierra persa? Y si nos vemos precisados a reconocer que, en algún punto, la idea, o un aspecto de la misma, ha brotado de la mente humana, con fuerza creadora, no se puede rechazar *a priori* el que, en circunstancias parecidas, los hayan podido concebir también otros cerebros semejantes. No se puede pasar, sin más, de semejanzas demostradas a "dependencia", sin un salto en el vacío.

Menos aún, si las semejanzas pueden nacer de la misma historia y parecida geografía. Escritos contemporáneos, independientes entre sí, pueden enraizar sus expresiones similares en el uso corriente o patrimonio común [159]. En frase de Rowley, "cuando el hombre y el pez salen del mar, los dos están mojados". Y no hay que olvidar que el Antiguo Testamento es el mar de toda la literatura y cultura judía, a la que pertenecen tanto los manuscritos de Qumrān como el Nuevo Testamento [160]. No es extraño que gran parte de los puntos comunes entre estas dos literaturas empalmen, no directamente, sino en el centro veterotestamentario común. De ahí la importancia de esta necesaria ascensión hasta el Antiguo Testamento. Tampoco

---

159 Cf. R. E. MURPHY, *The Dead Sea...* 77; M. BURROWS, *More Light*, 54; R. E. BROWN, *a. c.* en *Scrolls*, 206; H. H. ROWLEY, *a. c. BJRL* 44 (1961/2) 151.

160 Esto es más verdad aún tratándose de ciertos temas tradicionales ya clásicos (P. BENOIT, *a. c.* 278). El cap. siguiente trata de ilustrar, sólo cuanto al N. T., algunos aspectos de este punto: hasta qué punto contribuye, o es necesario, el conocimiento del A. T., para una comprensión más exacta y profunda del Nuevo.

hay que olvidar que, en épocas de crisis, revoluciones y terremotos, piedras similares de viejos edificios pueden servir para construcciones esencialmente diversas entre sí. Expresiones contemporáneas, incluso tomadas del legado común veterotestamentario, pueden llenarse con el espíritu de mentalidades y realidades nuevas, y entre sí distintas [161]. Cuando se trata de una semejanza confirmada en un elemento reconocido como *propio* de Qumrān, el influjo se hace mucho más probable [162]. Para ello es necesario que conste la ausencia de equivalente en el Antiguo Testamento, en los escritos apócrifos y en la literatura helénica contemporánea. Porque hay que tener en cuenta que Qumrān no es todo el judaísmo de su tiempo. Ni "el descubrimiento de Qumrān nos autoriza a negar otros testigos probables, por desgracia perdidos" [163]. Este carácter exclusivo de las semejanzas de Qumrān con el Nuevo Testamento no es fácil de probar [164].

Las semejanzas deben encontrarse, además, en orden descendente. No sería extraño que, leyendo los manuscritos de Qumrān con mentalidad neotestamentaria, ciertos textos de aquella literatura adquirieran sentido nuevo, ciertamente semejante al del Nuevo Testamento. O que, en virtud del mismo influjo inconsciente, se llegara a

---

161 L. CERFAUX, *Influence de Qumrân...* en *La secte,* 237; R. DE VAUX, *Les Manuscrits de la Mer Morte, La Table Ronde* 107 (1956) 72-84, que admite en Juan Bautista por lo menos conocimiento de la doctrina de Q., cree que algunas de las semejanzas chocantes entre la Regla y la primitiva Iglesia de Jerusalén se pueden explicar por la influencia de Juan y de sus discípulos (82).

162 M. PHILONENKO, *Les Etudes Qoumraniennes I, RHPR* 41 (1961) 171.

163 P. BENOIT, *a. c.* 277.

164 R. DE VAUX, *a. c., La Table Ronde* 107 (1956) 82: "que hay afinidades, es claro, lo difícil de probar es *qu'il-y-ait des empruntes*" (el subrayado mío).

llenar lagunas textuales y a reconstruir vidas y teorías, según modelos neotestamentarios. En una palabra, que, lo que creemos ha sucedido más de una vez, interpretemos Qumrān según el Nuevo Testamento. Como si partiendo de un manchón oscuro de pintura reconstruyéramos sobre el lienzo un Cristo crucificado y achacáramos a Velázquez de plagio [165].

Por otra parte, el pueblo cristiano tiene muchas veces un concepto falso de la originalidad del cristianismo. Las palabras "desarrollo", "influjo", "dependencia", en este terreno, son prontas a levantar sospechas y suscitar nerviosismos. Original suena a "totalmente nuevo", rompimiento absoluto con el pasado, independencia completa de la geografía e historia. Sin embargo, en cierto sentido, nada más viejo que el cristianismo, nada tan hecho uno con un momento histórico en un país concreto, a pesar de su universalismo en el tiempo y en el espacio. S. Mateo no hubiera comprendido este afán imprudente de originalidad. Todo su empeño es mostrar que en su evangelio no hay "nada nuevo"; no es más que el cumplimiento, la perfección, de algo que se venía preparando miles de años antes. Para Lucas y Pablo el pueblo cristiano es aquel mismo que, hacía mil ochocientos años, saliera con Abraham de Ur de Caldea, heredero por tanto de una herencia milenaria. Baste pensar que el hecho único de la encarnación del Verbo estuvo previsto y preparado, desde toda la eternidad, para aquel momento histórico del reinado de Herodes y aquel rincón de Galilea; que estuvo precedido, casi durante dos mil años, por una intervención directa de Dios en la historia del pueblo judío; y que el mismo

---

[165] P. BENOIT, *a. c* 295. Pero hay que reconocer que no basta el A T. para explicar las doctrinas de Q Parece que hay que admitir otros influjos (cf. J. VAN DER PLOEG, *The Excavations* 94).

Jesucristo, Verbo de Dios encarnado, tomó aquella sangre judía y participó, con todos sus compaisanos, en las características de aquella raza y aquella cultura. Ante estas reflexiones resulta natural y necesaria la existencia de parentescos, semejanzas y dependencias de los evangelios, y todo el Nuevo Testamento, respecto a otras literaturas nacidas en el mismo pueblo, en momentos próximos. Cuando se descubre cómo habló Dios a su pueblo, por medio de los profetas y de su Hijo, usando su propio lenguaje, sin excluir ninguno de sus modos propios de decir —más que los que repugnaran a su santidad y veracidad—; cuando se descubre cómo levantó y formó Dios al pueblo judío a través de la historia, por medio de los acontecimientos, cómo se sirvió de las circunstancias y culturas más diversas para comunicarle su revelación, parece lo más natural completara su obra del mismo modo, por medio de Jesucristo, en su Iglesia. En aquella evolución del pueblo de Dios desde los patriarcas, los jueces, la monarquía, el destierro, la restauración, la secta de Qumrān pudo suponer un estadio de purificación moral en la lucha contra el helenismo, que preparara en algunos aspectos la revelación definitiva. No se podría excluir que facilitara a algunos de sus miembros el reconocimiento de la verdad completa en Jesucristo.

Y, a pesar de todo, el cristianismo seguirá siendo original, con una originalidad que no se repite. El Nuevo Testamento, a pesar de ser la continuación, el culmen del Antiguo, es algo totalmente nuevo. Lo original, lo nuevo es el modo como se había de realizar aquel cumplimiento, aquella culminación: la encarnación del Verbo de Dios, Jesucristo, Dios y hombre. Por eso, las diferencias del cristianismo con otras sectas no hay que buscarlas en la distinta o parecida aplicación a dos personajes de los mismos

vaticinios y de las mismas esperanzas. La diferencia está en su cumplimiento real o no. Y esto se descubre, más todavía que en las palabras, en los hechos de Jesucristo y los demás personajes con quienes se le ha equiparado. El cristianismo no nació como una escuela filosófica; tampoco como una institución con su reglamento jurídico y su programa. Las explosiones de la resurrección y Pentecostés crearon la fe y adhesión a la persona de Jesucristo [166]. Es innegable que toda la catequesis, origen de los evangelios, destacó precisamente el aspecto histórico del cumplimiento de las profecías: "Hombres de Israel, a Jesús Nazareno, varón probado por Dios... A este Jesús Dios resucitó, de lo cual todos nosotros somos testigos..." (Act 2, 22-32). En este sentido, está fuera de lugar la pretensión de Wilson, porque es realidad admitida desde el principio: "el origen del cristianismo es un episodio de la historia humana" [167]. Como dice el profesor Dupont-Sommer, gracias a Qumrān "Jesús y la Iglesia naciente van a encontrarse más sólidamente enraizados en la historia humana". Sin que este enraizamiento quiera decir "que no haya nada en Cristo que no sea más que un

---

166 H. H. Rowley, *a. c.* 149-50; cf. fin de los cc. II y III.

167 La importancia del factor "tiempo" en la revelación cristiana es capital. Es uno de los temas más repetidos, por ser el que da sentido a la historia, sobre todo, a la de la intervención de Dios en el mundo. No sólo los discursos de S. Esteban (Act 7) y de Pablo en Antioquía de Pisidia (Act 13, 16-41), sino muchos otros pasajes (cf. Act 2, 14-39; 3, 12-26; 10, 36-43), demuestran su importancia en la primera mentalidad cristiana. El término χαιρὸς se convierte en la expresión técnica de este momento central de la historia (cf. Mc 1, 15; Lc 21, 24; Jn 7, 6; 1Cor 10, 11; Gal 4, 4; 1P 1, 20; Heb 1, 2; 9, 26) Cf. O. Cullmann, *Christus und die Zeit* (Zurich 1946) ("*Christ et le Temps*", Neuchâtel-Paris 1947), cuyo solo título es ya significativo a este própósito.

desarrollo de ese medio judío contemporáneo" [168]. En primer lugar y por encima de todo, su persona divina, que da toda la transcendencia y originalidad al cristianismo. Esta personalidad llena todo el Nuevo Testamento. La distancia infinita que separa la literatura del Nuevo Testamento de la de Qumrān, y de cualquier otra, es la "cristología".

En Qumrān no se ha encontrado ningún libro del tipo de nuestros evangelios, confiesa J. Allegro; no ha llegado hasta nosotros, y probablemente no llegará nunca [169]. Pero ¿hay algo semejante al epistolario paulino, tan lleno de Jesucristo como los evangelios? ¿Qué sabemos del Maestro de justicia después de leídos todos los documentos de Qumrān? Vale aquí la observación de O. Cullmann: ¿Se podía haber hablado del cristianismo sin mencionar a Cristo? Filón y Josefo describieron a los esenios sin mencionar al Maestro de justicia [170]. Desde la muerte del Maestro de justicia a la destrucción de Qumrān, la secta tuvo tiempo para construir una teología sobre su jefe espiritual; más que los apóstoles para formar su cristología. ¿Por qué no la formaron?

Por todo esto se puede decir que, cuando el efecto de la personalidad de Cristo es más vivo, el cristianismo no debe nada a Qumrān. En épocas en que el fervor primitivo decae algo o la Iglesia primitiva se enfrenta con problemas materiales de organización, el influjo accidental de

---

168 L. - H. PARIAS, *Le Père Daniélou nous parle des Manuscrits de la Mer Morte et de l'originalité du Christianisme, Ecclesia* 131 (1960) 115.

169 Cf. J. ALLEGRO, *The Times,* 20 March 1956, p. 13: "ningún elemento del género de un libro histórico o de un 'evangelio', del tipo del Nuevo Testamento, nos ha llegado y probablemente no nos llegará de Qumrān. Así, no esperamos encontrar textos hebreos que den detalles íntimos sobre la vida de las personalidades de Qumrān".

170 Citado por H. H. ROWLEY, *a. c.* 155.

Qumrān puede ser posible, sin menoscabo alguno para la verdadera originalidad del cristianismo [171].

Al final de este estudio podemos también afirmar con las palabras del Padre dominico de Jerusalén, y con su sonrisa: el dogma no ha cambiado lo más mínimo con los descubrimientos de Qumrān. Y, sin duda, podemos también comprender el verdadero sentido de sus encarecidas palabras: todos los comentarios al Nuevo Testamento tendrán que rehacerse [172].

---

171 I. CERFAUX, *a. c.*, en *La secte,* 242. Cf. la teoría de O. CULLMANN, *The significance of the Qumran...* en *Scrolls* 18-32, sobre el influjo a través de los "helenistas" de los Hechos, en los que cree ver convertidos de la secta; teoría aceptada por L. ARNALDICH, *a. c. Sal* 7 (1960) 62-3, aunque ya es una dificultad que este nombre, con significación de "vivir a la griega", se aplicara precisamente a los austeros sectarios de Q. Tal teoría encuentra bastante oposición entre los especialistas.

172 La expresión puede parecer exagerada, y lo sería, si el verbo "rehacer" supusiera un previo destruir para reedificar, algo así como las nuevas ciudades europeas sobre las ruinas causadas por los bombardeos. Es exacta, si "rehacer" significa, lo que en estos estudios puede significar, un "completar", para el que no bastan unas cuantas notas adicionales. Para hacerse una idea exacta de la multitud de puntos que Qumrān puede servir a un comentario de los evangelios, recórrase el artículo de H. BRAUN, ya citado, en *TRu* 28 (1962) 97-234.

Sobre el estado actual de los estudios de Qumrān, pueden consultarse los artículos de H. BARDTKE, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften, TLZ* 85 (1960) 263-274; 86 (1961) 94-104; 87 (1962) 813-826; *Qumran und seine Funde, TRu* 29 (1963) 261-292 (continúa); W. S. LA SOR, *Historical Framework - The Present Status of Dead Sea Scrolls, Inter* 16 (1962) 259-279.

V

EL ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS EVANGELIOS

"No vayáis a creer que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolir, sino a dar cumplimiento".

(Mt 5, 17).

BIBLIOGRAFIA GENERAL *

OBRAS FUNDAMENTALES

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrs. v. G. KITTEL - G. FRIEDRICH I-VII (Stuttgart 1932-1963) (sin concluir).

* *Dictionnaire de la Bible Supplément,* direc. L. PIROT, A. ROBERT, H. CAZELLES, A. FEUILLET 1-7 (Paris 1928-1963) (sin concluir).

OBRAS GENERALES

* P. LESTRIGANT, *Essai sur l'unité de la révélation biblique* (Paris 1942).

* J. COPPENS, *Les Harmonies de deux Testaments* (Tournai-Paris 1949).

E. ROBERTSON, *The Old Testament Problem with two other Essays* (Manchester 1950).

* J. SCHILDENBERGER, *Vom Geheimnis des Gotteswortes.* Einführung in das Verständnis der Hl. Schrift. (Heidelberg 1950).

* *L'Ancien Testament et les chrétiens* (Ser. "Rencontres" 36) (En colaboración) (Paris 1951).

B. F C. ATKINSON, *The Christian's Use of the Old Testament* (London 1952).

C. H. DODD, *The Old Testament in the New* (London 1952).

* L. BOUYER, *La Bible et L'Évangile*[2] (Lectio Divina 8) (Paris 1953).

D. LYS, *À la Recherche d'une Méthode pour l'Exégèse de l'Ancien Testament* (Études théol. et relig. XXX. 3) (Montpellier 1955).

H. H. ROWLEY, *The Unity of the Bible* (London 1953).

C. H. DODD, *According to the Scriptures* (London, rep. 1961).

J. A. SANDERS, *The Old Testament in the Cross* (New York, 1961).

* P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament.* Esquisse d'un traité dogmatique (Bibl. de Théologie 3) (Tournai 1962).

* C. LARCHER, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament* (Lectio Divina 34) (Paris (1962).

EXEGESIS RABINICA

* J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (Paris 1939).

F. MASS, *Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung, ZTK* 52 (1955) 129-161.

* C. GANCHO HERNANDEZ, *Las citaciones del Antiguo Testamento en los sinópticos, Sal* 4 (1957) 289-359 (= XVII *SemBibEsp* [Madrid 1958] 5-82).

EXEGESIS APOSTOLICA Y CITAS DE AT EN EVANGELIOS

S. E. JOHNSON, *The Biblical quotations in Matthew, HarvTR* 36 (1943) 135-153.

C. K. BARRET, *The Old Testament in the Fourth Gospel, JTS* 48 (1947) 155-169.

* L. CERFAUX, *Simples réflexions à propos de l'exégèse apostolique, ETL* 25 (1945) 565-576.

* SMITS, *Oud-Testamentische Citaten in het Nieuwe Testament.* I. Synoptische Evangeliën, II. Handelingen van den Apostolen, Evangelie van Johannes, Apocalyps en Katholieke Brieven (Collect. Franc. Neerl. VII, 1-2) (Malmberg 1952-5).

K. STENDHAL, *The School of Matthew and its Use of the Old Testament* (Uppsala 1954).

M. KARNETZKY, *Die alttestamentlichen Zitate in der synoptischen Tradition* (Tübingen 1955).

* A. BAUMSTARK, *Die Zitate des Matthäus-Evangeliums aus dem Zwölfprophetenbuch, Bi* 37 (1956) 296-313.

J. MANEK, *The New Exodus in the Books of Luke, NT* 2 (1957) 8-23.

* F.-M. BRAUN, *L'Évangile de saint Jean et les grandes traditions d'Israël, RT* 59 (1959) 421-450 60 (1950) 165-184 325-362.

* J. A. FITZMYER, *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament, NTS* 7 (1960-1) 297-333.

B. LINDARS, *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations* (London 1961).

C. MACKAY, *Ezekiel in the New Testament, Church QR* 172 (1961) 4-16.

* M. MIGUENS, *Appunti sull'esegesi apostolica, BibOr* 3 (1961) 201-206.

A. SUHL, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markus-Evangelium* (Diss. Münster 1961).

S. SCHULZ, *Markus und das Alte Testament, ZTK* 58 (1961) 184-197.

H. BRAUN, *Das Alte Testament im Neuen Testament, ZTK* 59 (1962) 16-31.

S. L. EDGARD, *Respect for Context in Quotations from the Old Testament, NTS* 9 (1962) 325-331.

* K. H. SCHELKLE, *Hermeneutische Zeugnisse im Neuen Testament, BZ* 6 (1962) 161-177.

G. VON RAD, *Verheissung, EvT* 13 (1953) 406-413.

* H. GROSS, *Zum Problem Verheissung und Erfüllung, BZ* 3 (1959) 3-18.

E. HILL, *Messianic Fulfilment in St. Luke*, en *StudEv* (TU 73) (Berlin 1959) 190-8.

* B. VAWTER, *Messianic Prophecies in Apologetics*, en *Cath. Theol. Soc. of America Proceeding* 14 *th. Annual Convention*, 1959 (Yonkers 1959) 97-119.

* P. GRELOT, *L'Accomplissement des Écritures en Jésus-Christ*, en *BCE* 5 (1961) 365-386.
S. MOWINCKEL, *Can the Relationship between the Old and the New Testament be expressed in Terms of Prophecy and Fulfillment*, *NorskTT* 62 (1961) 223-237.
* J. O'ROURKE, *The Fulfillment Texts in Matthew*, *CBQ* 24 (1962) 394-403.

* Se suponen los artículos de Introducciones, Teologías bíblicas, etc. Para bibliografías especiales, cf. las notas. Las obras señaladas con asterisco son de autores católicos.

EL ANTIGUO TESTAMENTO, PROBLEMA Y ALIADO EN LOS EVANGELIOS

El capítulo anterior nos ha asomado a la relación entre el Antiguo Testamento y los Evangelios. Gran parte de las semejanzas entre las literaturas qumránica y neotestamentaria nacen del viejo tronco bíblico. Es verdad que Jesucristo, en cuanto revelador supremo y definitivo del Padre, no necesita del Antiguo Testamento. Pero judío El mismo por raza y cultura, judíos sus apóstoles, y aun la primera comunidad cristiana, el mensaje evangélico, por original que se le quiera suponer, debía llegarnos condicionado —al menos en su expresión— a los elementos culturales y humanos propios del pueblo de Israel. Este pueblo ha tenido, como ningún otro, una escuela y un libro en el orden religioso, social y cultural: el Antiguo Testamento [1].

---

1 El A. T. se puede considerar como economía antigua de salvación, como complejo legislativo-histórico en que se realiza esa economía, y como palabra de Dios por medio del lenguaje humano. En este último aspecto lo tratamos aquí. Naturalmente, éste no puede ser del todo independiente de los anteriores, ya que es el testimonio escrito de aquella economía, realizada en el pueblo de Israel. Pero insistimos en su valor como *palabra*, expre-

Desborda los límites de estas páginas el problema del "valor actual" del Antiguo Testamento ¿qué riqueza puede suponer un "testamento" caducado para los herederos de los infinitos tesoros de Jesucristo en el Nuevo y definitivo Testamento? [2]. El Antiguo Testamento, como revelación de Dios y palabra suya ¿puede decirnos hoy algo que no esté

---

sión humano-divina de un mensaje religioso. Cf P. GRELOT, *Sens chrétien de l' Ancien Testament* (Tournai 1962), el A. T. como economía salvífica (91 ss), como Ley (167 ss) y como historia (249 ss).

2 Sobre el origen de la palabra *testamento* aplicada a los libros sagrados, cf. G. DA FONSECA, Διαθήκη, *Foedus an Testamentum*, *Bib* 8 (1927) 31-50, 161-181; 290-319; 418-441; 9 (1928) 26-40; 143-160; QUELL-BEHM, διαθήκη, *TWNT* 2 (1935) 105-137; C. SPICQ, *L'Épitre aux Hébreux*, II (Paris 1953) 285-299; P. VAN IMSCHOOT, *Theólogie de l'Ancien Testament*, I (Tournai 1954) 237 ss; W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, I[5] (Göttingen 1957) 30; J. REUMANN, *OIKONOMIA = "Covenant"; Terms for "Heilsgeschichte" in Early Christian Usage, NT* 3 (1959) 282-292. La traducción griega de los LXX empleó 275 veces el término διαθήκη por el hebreo *b^e^rît = pacto, alianza,* concepto esencial de la antigua economía. Más propio hubiera sido συνθήκη con Aqila y Symmachus. Διαθήκη rara vez se usaba por entonces en el sentido de pacto (cf ARISTOFANES, *Las Aves*, 440); ordinariamente equivalía a "disposición libre" y "testamento", "última voluntad". La Carta a los Hebreos usa el término en este último sentido (9, 16-17). Más tarde, los autores latinos tradujeron διαθήκη por *testamentum.* Se ignora por qué los LXX eligieron διαθήκη. Tal vez para realzar la transcendencia de DIOS, evitando el carácter bilateral del pacto, aunque éste no falte completamente en διαθήκη (cf. W. EICHRODT, l. c.). S. Pablo, refiriéndose a la Ley mosaica, la describe como antigua διαθήκη (2 Cor 3, 14 s, cf Ex 24, 7), que la Vulgata traduce *vetus testamentum.* Más tarde se generalizó el término para designar todos los libros de la antigua alianza. Por contraposición se llamó *Novum Testamentum* a los libros de la nueva alianza. Los escritores eclesiásticos *latinos,* con excepción de Jerónimo y Agustín, llevados por el significado latino del término, explican el concepto como la última disposición libre de Cristo sellada con su muerte. En los Padres primitivos se equipara οἰκονομία y διαθήκη en sentido de "testamento". Más tarde pasarán ambos términos a significar la *econmoía salvífica.*

mejor dicho en la inefable Palabra de su Hijo? Como legislación ¿no está lo caduco abolido y lo imperfecto sublimado en la Nueva Ley? Como historia y vida de un pueblo, cuyas instituciones religiosas, sociales y civiles eran "pedagogo hacia Cristo" ¿qué nos puede interesar hoy que no existe ni judío ni griego, ni tierra prometida ni templo? Los especialistas se preguntan en qué consiste la lectura cristiana del Antiguo Testamento, cómo hemos de ver a Cristo en sus páginas. Muchos se hacen todavía la pregunta anterior, si debe existir o no semejante lectura; si fuera del interés arqueológico, y bajo el punto de vista de la historia de las religiones, existe otro motivo para el estudio del Antiguo Testamento [3].

---

[3] El tema es objeto de numerosos trabajos modernos, sin que —a mi juicio— se haya llegado a una solución definitiva y menos a la unanimidad entre los autores. Hay que confesar, que para no pocos cristianos el A. T. tiene un interés negativo, limitado a veces a la solución de dificultades que plantea al hombre moderno: origen del hombre, diluvio, etc. Entre los especialistas las posiciones son muy complejas, y es imposible definirlas en pocas palabras o concretarlas en unos pocos textos. Compárense, p. ej. estos dos textos de dos autores católicos, religiosos de la misma orden, sobre el valor del A. T.: "Sobre Dios y su transcendencia, sobre la creación, sobre el hombre imagen de Dios, sobre la conducta providencial de la historia, sobre el juicio final, los libros sagrados de Israel contienen tesoros de doctrina que no se encontrarán en el Nuevo Testamento... Hay que ir más lejos: el A. T. constituye el cuadro, fuera del cual la fe cristiana no tendría sentido alguno" (A. M. Dubarle, *"La lecture chrétienne de l'Ancien Testament,* en *L'Ancien Testament et les Chrétiens* [Paris 1951] 209-210) y "...la Revelación de Cristo es perfecta en sí misma. Si la Revelación antigua es necesaria para comprenderla, no es sin embargo imprescindible... Nuestra fe corresponde a la Revelación propuesta por Cristo y transmitida por su Iglesia: solamente a través de esta revelación puede la fe cristiana extenderse a las grandes verdades y a los hechos más importantes del Antiguo Testamento" (C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament* [LD 34] [Paris 1962] 513 y 524).

Nada de esto —al menos sistemáticamente— es el objeto de estas páginas, mucho menos ambiciosas. Aludir al Antiguo Testamento al tratar de la formación de los Evangelios, puede tener un fin mucho más limitado y de interés

---

Para una *Bibliografía* casi exhaustiva, véase J. COPPENS, *Les harmonies de deux Testaments. En étudiant les divers senses des Ecritures, NRT* 70 (1948) 797 n. 9, o la obra del mismo título (Tournai-Paris 1949). Para la época posterior, J. DUPONT, *L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Acts, ETL* 29 (1953) 290-292 n. 3 y *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik,* Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments hrg. v. C. WESTERMANN, (München 1960) 363-6. A la bibliografía general añadiríamos aquí: M. NOTH, *Die Vergegenwärtigung des Alten Testaments in der Verkündigung, EvT* 12 (1952/3) 6-17; P. DÉMANN, *Lecture chrétienne de l'Ancien Testament, CSion* 7 (1953) 223-239; J. DANIÉLOU, *Holy Scripture: Meeting Place of Christians, Cross Currents* 3 (1953) 251-261; L. KÖHLER, *Christus im Alten und Neuen Testament, TZ* 9 (1953) 241-259; C. CHARLIER, *La lecture de la Bible est-elle necessaire?, BVC* 6 (1954) 7-16; A. BRUNNER, *Wozu lesen wir das Alte Testament, StimZ* 157 (1955) 459-461; P. SCHOONENBERG, *Le Christ dans l'Ancien Testament, LumV* 11 (1956) 408-18; A. J. B. HIGGINS, *The Old Testament and Some Aspects of New Testament Christology, CanJT* 6 (1960) 200-210; J. JOCZ, *The Connection between the Old and New Testament, Jud* 16 (1960) 129-144; H. SCHUSTER, *Um Sinn und Bedeutung des Alten Testaments, ZRG* 12 (1960) 179-184.

Sobre el tema particular de la *tipología,* además de las obras generales citadas, cf. L. GOPPELT, *Typos. Die Typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen* (Gütersloh 1939); R. BULTMANN, *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode, TLZ* 75 (1950) 205-212. J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri.* Études sur les origines de la Typologie biblique (Paris 1950); *Bible et Liturgie* (Lex orandi 11) (Paris 1951); G. V. RAD, *Typologische Auslegung des Alten Testaments, EvT* 12 (1952/3) 17-33; L. KÖHLER, *Christus im Alten und Neuen Testament, TZ* 9 (1953) 248-259; H. W. WOLFF, *Zur Hermeneutik des Alten Testaments, EvT* 16 (1956) 337-370 (= *Probleme,* 140-180); W. EICHRODT, *Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese? TLZ* 81 (1956) 641-654 (= *Probleme,* 205-226); *Vom Symbol zum Typos. Ein Beitrag zur Sacharja-Exegese, TZ* 13 (1957) 509-522; J. L. MC KENZIE, *Problems of Hermeneutics in Roman Catholic Exegesis, JBL* 77 (1958) 197-204; R. SCHNACKENBURG, *Der Weg der katho-*

práctico inmediato para éstos, no para aquél. En los capítulos anteriores he pretendido descubrir, como en una excavación arqueológica, el proceso vital de los evangelios, desde su cristalización en cuatro volúmenes, hasta la predicación y conciencia de Jesucristo. ¿Cómo se expresó la conciencia y original mensaje de Cristo? ¿qué vocabulario, qué figuras usó, y cuál fue el sentido auténtico y exacto de esas expresiones? Esto es lo que nos lleva de lleno al tema del Antiguo Testamento. Porque, aunque es verdad que en el ambiente evangélico actuaban también otras influencias distintas de las bíblicas, aquél era todavía fundamentalmente el del Antiguo Testamento. Al menos es la conclusión de numerosos estudios [4].

Hay que tomar en serio el hecho de que Jesucristo fue un judío de su tiempo. "Jesús vive y se mueve en ese libro que ha sido su Biblia, más aún, el único libro que se puede probar haya leído" [5], el que ciertamente era la base de la educación religiosa y social de aquel tiempo

---

lischen Exegese, BZ 2 (1958) 161-176; H. Gross, *Zum Problem Verheissung und Erfüllung, BZ* 3 (1959) 3-17; N. H. Ridderbos, *Typologie* (Speciaal de typologie naar von Rads conceptie), *Vox Theol* 31 (1961) 149-159; H. Musurillo, *Shadow and Reality: Thoughts on the Problem of Typology, TS* 22 (1961) 455-460; G. v. Rad, *Typological Interpretation of the Old Testament, Inter* 15 (1961) 174-192.

[4] Cf. p. ej. S. Lyonnet, *L'originalité du message chrétien. À propos du* "Theologisches Wörterbuch", *Bi* 37 (1956) 477-487, y todo lo dicho en el c. anterior sobre el helenismo de Juan y Pablo. Véase un ejemplo práctico en los elementos veterotestamentarios que se revelan en el sermón eucarístico de S. Juan 6 (A. Feuillet, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie,* en *Études Johaniques* [Mus. Les. Sec. Bib. 4] [Paris 1962] 47-129 [= *NRT* 82 (1960) 803-822; 918-939; 1040-1062].

[5] O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments,* (Gütersloh 1949) 7.

en Israel [6]. El lenguaje de Jesucristo se revela en los Evangelios impregnado de poesía bíblica, amenazas proféticas e imaginación apocalíptica [7]. Más aún, en su predicación ordinaria, en las disputas con sus enemigos, es frecuente el recurso de Cristo a las Escrituras, el Antiguo Testamento [8]. El mismo se había identificado con el "Siervo de Yahweh" de Isaías y el "Hijo del hombre" daniélico [9]; su misión la concretó en el "reino de Dios" (Mc 1, 15), último estadio de la concepción salvífica veterotestamentaria [10].

---

6 Cf. R. ARON, *Les années obscures de Jésus* (Paris 1960), o el resumen hecho por C. LARCHER, *o. c.* 46-49, en que se recoge lo principal de la educación familiar, sinagogal y en el templo de Jerusalén, con motivo de las grandes fiestas religiosas.

7 Cf. LARCHER, *o. c.* 53-54 distintas clases de paralelismos: temas escatológicos, reproches etc.

8 Larcher recoge según un orden literario unas cuantas alusiones al A. T. que los Evangelistas ponen en boca de Cristo: creación del hombre (Mt 19, 4-6; Mc 10, 6-9), muerte de Abel (Mt 23, 35; Lc 11, 51), Noé y el diluvio (Mt 24, 37-39; Lc 17, 27) destrucción de Sodoma (Mt 11, 23-24; Lc 10, 12), Abraham y su promesa (Jn 8, 56), escala de Jacob (Jn 1, 51), Moisés y la zarza y los panes de la proposición (Mc 2, 25-26), gloria de Salomón (Mt 6, 29; Lc 12, 27), la reina de Saba (Mt 12, 41-42), Elías y Eliseo (Lc 4, 25-27), Jonás y los ninivitas (Mt 12, 41; Lc 11, 32) abandono del templo por la gloria de Dios (Lc 13, 35; Mt 23, 39 cf. Ez 11, 23). Entre las citas de textos del A. T. para refutar a sus enemigos: las tres respuestas al demonio en las tentaciones (Mt 4, 1-11), la alusión a los constructores (Mc 12, 10), al templo como casa de oración (Mc 11, 7), a la misericordia por encima de los sacrificios (Mt 9, 13; 12, 7) etc. *o. c.* 55-58. Cf. E. E. TILDEN, *The Function of the Old Testament in the Sayings of Jesus as Recorded in the Synoptic Gospels* (Diss. Princeton Thelo. Sem. 1945). Aunque, según el cap. III, se impone un estudio crítico de todos estos textos, el peso de la tradición, apoyando lo que es de por sí más que probable, no deja lugar a duda sobre esta característica de la predicación del Señor. Cf. p. ej. el estudio crítico F. DREYFUS, *L'argument Scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts* (Marc. XII, 26-27) *RB* 66 (1959). 213-225.

9 Cf. Cap. II n. 118.

10 El tema ha sido ampliamente tratado por R. SCHNACKENBURG, *Gottesherrschaft und Reich* (Freiburg i. B. 1959) (Abundante

Los apóstoles —el ejemplo de Jesucristo por delante— no disponían de otro lenguaje para anunciar la Buena Nueva. Los conceptos de "salvación", "propiciación" "sacrificio expiatorio", "redención" y los que contienen lo más peculiar de la vida traída por Cristo, no son sino la culminación de las gracias y experiencias del Antiguo Testamento, expresadas allí con los mismos términos [11]. El

---

bibliografía). Desde los primeros textos en que se enuncia la realeza de Yahweh (cf. 1 Sam 8, 7-8) a las visiones del libro de Daniel y predicación de J. C., el tema ha evolucionado enriqueciéndose y purificándose a la vez. Cf. M. - J. LAGRANGE, *Le Regne de Dieu dans l'Ancien Testament, RB* 17 (1908) 36-61. El origen de la realeza de Yahweh, cronológica y topográficamente, es discutido. Cf. M. BUBER, *Konigtum Jahves* (Heidelberg 1932) que la remonta al Sinaí, y los autores que, con más probabilidad la retrasan: O. EISSFELDT, *Jahwe als König. Kleine Schriften* I (Tübingen 1962) 129 ss. (= *ZAW* 46 [1928] 81-105); A. ALT, *Gedanken über das Konigtum Jahves,* en *Kleine Scriften* I 345-357; J. GRAY, *The Kingship of God in the Prophets and Psalms, VT* 11 (1961) 1-29. P. GRELOT, *Le sens chrétien...* 332-3, n. 3 prefiere la época de los jueces. Sobre el influjo de las religiones vecinas cf. W. SCHMIDT, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel.* Zur Herkunft der Königsprädikation Jahves (Berlin 1961). Cf. la síntesis de A. FEUILLET, *Le regne de Dieu et la personne de Jésus d'après les évangiles synoptiques,* en *IB* II 771-818 y de P. GRELOT, *o. c.* 334-6.

11 "Por Cristo nos ha venido la justicia (Rom 3, 24; 8, 30 etc.), la santidad (1Cor 1, 2; Rom 6, 22; Heb 10, 10), el perdón de los pecados (Rom 4, 6, Act 2, 38), la purificación del corazón (Act 15, 9; Tit 2, 14), la filiación adoptiva (Gal 4, 5; Rom 8, 15-23), la vida (Rom 6, 11; Jn 6, 51 etc.), la comunión con Dios (1Jn 1, 6), la alegría y la paz (Gal 5, 22), la dicha (Mt 5, 3 ss), etc... Este vocabulario doctrinal habla por sí mismo. Deja entender que hay una identidad substancial entre todas estas realidades cristianas y las que traía consigo la vida teologal del A. T." (P. GRELOT, *o. c.* 156), cf. S. LYONNET, *La sotériologie paulinienne, IB* II 840-889; *De peccato et redemptione,* II. De vocabulario redemptionis (Roma 1960); *Justification, jugement, rédemption,* en *Littérature et théologie pauliniennes* (Rech. Bib. V) (Bruges - Paris 1960) 166-184; L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde,* II (Paris 1961) 212-256.

Kerygma apostólico, lo mismo el destinado a los judíos que el de los paganos, elabora los términos bíblicos bien en sí mismos (cf. Fil 2, 2-11; Is 52, 13-53, 12), bien adaptados ya al ambiente griego por la sinagoga helénica (Act 14, 15 ss 1 Tes 1, 9-10) [12].

Además, como vimos en los c. III y IV, el Antiguo Testamento era esencial a la predicación de Cristo y de los apóstoles. El *Kerygma* presentaba el misterio de Cristo y la fe cristiana como cumplimiento y realización definitiva del Antiguo Testamento en su triple aspecto: ley, historia y palabra-promesa de Dios. Es lo que, de una manera muy amplia, podríamos llamar "el aspecto *profético*" del Antiguo Testamento realizado en el Nuevo [13]. Era, pues, natural

---

[12] Cf. sobre el primer punto la nota anterior; sobre el segundo, W. SCHMIDT, *Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen und Areopagiten in Athen*, en *Philologus* 95 (1942) 79-120; P. DALBERT, *Die Theologie der hellenistischen Missions-Literatur unter Ausschluss von Philo und Josephus* (Hamburg 1954); B. GÄRTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (Uppsala 1955); P. GRELOT, *o. c.* 10-15.

[13] En este término incluyo, no sólo el sentido profético *estricto* de algunos *vaticinios* veterotestamentarios realizados en los Evangelios, sino todo ese mundo de la *tipología* (cf. nota 4) y aun el llamado "*sentido plenior*": personas, instituciones y acontecimientos, que en su misma realidad histórica representaban el nuevo orden de Jesucristo, y ese ahondamiento en el sentido literal, prolongándolo en línea homogénea hasta su realidad cristológica, cf. P. GRELOT, *o. c.* 91-495; C. LARCHER, *o. c.* 287-530. Sobre el sentido profético de los textos del A. T. que se citan en los Evangelios, cf. más tarde. Sobre el sentido "plenior" cf una bibliografía bastante completa en R. E. BROWN, *The sensus plenior of Sacred Scripture* (Baltimore 1955) 154-161; y *CBQ* 25 (1963) 282-285; entre los trabajos más recientes señalamos: G. COURTADE, *Les Écritures ont- elles un sens plénier? RSR* 37 (1950) 481-499; J. COPPENS, *Le problème d'un sens biblique plénier*, en *Problème et méthode exégèse théologique*. (Anal. Lov. Bib. Or., S. II, 16) (Bruges-Paris 1950) 11-19; *Nouvelles réflexions sur le divers sens des saintes Écritures, NRT* 74 (1952) 3-20; F. M. BRAUN, *Le sens plénier et les encycliques, RT* 51 (1951) 294-304; *XII*

que los Evangelios transpiraran no sólo una mentalidad y terminología veterotestamentaria, sino que recogieran todo su dinamismo interno.

Semana Biblica Española (Madrid 1952) 221-498 (diversos autores); E. F. SUTCLIFFE, *The Plenary Sense as a Principle of Interpretation, Bi* 34 (1953) 333-343. A. FERNANDEZ, *Sentido plenior, literal típico, espiritual, Bi* 34 (1953) 299-326; *Nota referente a los sentidos de la Sagrada Escritura, Bi* 35 (1954) 72-79, *Apostillas relativas a los sentidos bíblicos, Bi* 37 (1956) 184-198; P. FRANQUESA, *Inspiración, causalidad instrumental y sentido pleno,* en *XIV SemBibEsp.* (Madrid 1954) 187-208; M. PEINADOR, *Justificación del sentido "plenior" dentro de las necesidades a que responde, ib* 421-438; S. DEL PÁRAMO, *El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura* (Santander 1954); M. de TUYA, *Acotaciones a un artículo sobre el sensus plenior, CiT* 81 (1954) 627-644; A. TEMIÑO SAIZ, *En torno al problema del "sensus plenior", EstBib.* 14 (1955) 5-47; J. COPPENS, *Le problème du sens plénier, ETL* 34 (1958) 5-20; R. H. KUMHOLTZ, *Instrumentality and the "Sensus Plenior", CBQ* 20 (1958) 200-5; C. STUHLMUELLER, *The Influence of Oral tradition upon Exegesis and the Senses of Scripture, CBQ* 20 (1958) 299-326; C. H. GIBLIN, *"As its written...": A Basic Problem in Noematics and its Relevance to Biblical Theology, CBQ* 20 (1958) 327-353; 477-498, J. J. O'ROURKE, *Marginal Notes on the "Sensus Plenior", CBQ* 21 (1959) 64-71; J. SCHMID, *Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus und die Theorie vom Plenior, BZ* (1959) 161-173; P. BENOIT, *La plénitude de sens des livres saints, RB* 67 (1950) 161-196; M. NICOLAU, *Sentido "plenior" en la Sagrada Escritura, EstE* 34 (1960) 349-359; J. J. O'ROURKE, *Theology and the Sensus Plenior, AmER* 143 (1960) 301-6; *Notes on the Sensus Plenior, ib* 145 (1961) 319-325; *The Fulfillment Texts in Matthew, CBQ* 24 (1962) 394-403; P. SANSEGUNDO, *Expositio historico-critica sic hodie dicti "sensus plenioris" S. Scripturae* (Diss. Freiburg 1961); *Posibilidad teológica de un sentido literal "plenior" en la Sagrada Escritura, Studium* 3 (1963) 211-285; R. E. BROWN, *The Sensus Plenior in the last Ten Years, CBQ* 25 (1963) 262-285.

Naturalmente, ni el uso del mismo vocabulario, ni las alusiones a temas o episodios veterotestamentarios, pretenden reducir la teología del N. T. a los límites de la del A. (cf. las reservas de LARCHER contra una tendencia demasiado estrecha de cierta "tipología" veterotestamentaria *[o. c.* 504-513]). La realidad del N. T. sobrepasa todas las figuras

Sólo lo dicho basta para comprender por qué un conocimiento profundo y exacto de los Evangelios exige gran familiaridad con el Antiguo. A pesar de una aparente fácil accesibilidad de los Evangelios para el hombre moderno occidental, es mucha verdad que, *como obra literaria,* el Nuevo Testamento está más cerca del Antiguo que nosotros del Nuevo.

En el presente capítulo nos proponemos ilustrar, con unos pocos ejemplos concretos, varios aspectos en los que el Antiguo Testamento ayuda a comprender y matizar el sentido de pasajes y concepciones evangélicos: vocabulario, forma literaria, temas y asonancias, cumplimiento profético. En varias ocasiones aludiré a la traducción griega del Antiguo Testamento, llamada "*de los setenta*" (LXX). Esta antigua traducción (S 3-1 a. C.) es muchas veces el puente entre los dos Testamentos. Por estar en griego, lengua del Nuevo Testamento, facilita a sus autores la terminología. Por ser traducción, es muchas veces interpretación, y puede señalar un estadio en la evolución de ciertas concepciones y tendencias [14].

---

del A. Las concepciones veterotestamentarias usadas en el N. T. pueden quedar enriquecidas por J. C. (cf. p. ej. sacrificios, ritos de alianza, etc.) En el uso legítimo de las "figuras" o "tipologías", la dificultad capital estriba en el *criterio* para discernir las auténticas, que iluminan el plan de Dios, de los detalles, sin más valor que el histórico o literario, en su contexto temporal, y el de ingenioso artificio en la exégesis del N. T. P. GRELOT vuelve repetidas veces a este punto (*o. c.* 216-9; 227; 240; 299-302) y C. LARCHER, prácticamente cierra su tratado sin precisarlo suficientemente.

[14] Bibliogr. sobre la traducción de los LXX, además de los manuales e Introducciones, cf. F. KENYON, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*[4] (London 1948); B. ROBERTS, *The Old Testament Text and Versions* (Cardiff 1951); R. DEVRESSE, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs* (Paris 1954); E. J. BIKERMAN, *The Septuagint as a Translation, Proc. Amer. Acad. f. Jewish Research.* 28 (1959) 1-39. R. HANHART, *Fragen um die Entstehung der LXX,*

La existencia de los LXX suaviza el paso del hebreo veterotestamentario al griego de los Evangelios. Ni uno ni otro eran por entonces lengua vernácula en Palestina,

---

VT 12 (1952) 139-162. Según este A., el origen de la traducción está en las necesidades litúrgicas de los judíos de habla griega en la diáspora. El texto se consideró como sagrado, también en Palestina, en el período precristiano. El judaísmo posterior lo rechazó, como reacción a la aceptación de la Iglesia. El texto conservado, hasta hace muy poco tiempo, tenía la homogeneidad que supone una comisión unificadora, y estaba escrito por cristianos y para cristianos. La situación ha cambiado últimamente, con la adquisición de trozos, incluso del s. 2 a. C., que parece se han de considerar como traducciones previas a la de la comisión (cf P. KAHLE, *The Greek Bible and the Gospels. Fragments from the Judaean Desert,* en *StudEv* [Berlin 1959] 613-621). Sabido es que en numerosos pasajes esta traducción se aparta del texto masorético del A. T. Con los descubrimientos de Qumrān, han aparecido también textos hebreos del A. T. más próximos a la LXX. Ejemplos del paso facilitado lingüísticamente por los LXX a ciertas concepciones teológicas, puede verse en palabras como *'ebed* (= siervo), traducidas por παῖς (= siervo o hijo), aplicado a Jesucristo y su filiación divina; Yahweh, por κύριος y παντοκράτωρ títulos que se aplicarán después a Cristo (En MSS recientemente descubiertos de los LXX, el tetragrammaton divino aparece en hebreo) (cf G. BERTRAM, *Praeparatio evangelica in der Septuaginta, VT* 7 [1957] 225-249; N. TURNER, *Modern Issues in Biblical Studies: Philology in New Testament Studies, ExpT* 71 [1960] 104-107). Ciertas diferencias con el texto hebreo (p. ej. en Is 7, 14: *'almah* [= mujer núbil] traducido por παρθένος [= virgen]; Sal 15, 10: fosa [hb] = corrupción [gr], en las que los autores del N. T. fundan el argumento profético del nacimiento virginal y resurrección de Cristo) han replanteado la cuestión de su inspiración (cf. P. BENOIT, *La Septante est-elle inspirée?* en *Vom Wort des Lebens.* Fest. f. M. Meinertz [Münster 1951] 41-49; P. AUVRAY, *Comment se pose le problème de l'inspiration de la Septente, RB* 59 [1952] 331-336; H. KARP, *"Prophet" oder "Dolmetscher"? Die Geltung der Septuaginta in der Alten Kirche,* en *Fest. für G. Dehn* [Neuchirchen 1957] 103-117).

sino el arameo [15]. Es probable la existencia de una redacción anterior del Evangelio de S. Mateo en arameo. Este es un elemento más de influjo en el griego del Nuevo Testamento. Hasta el siglo pasado se distinguía a éste como "griego bíblico". Desde entonces se ha probado que es el griego vulgar de la época, la lengua *koiné* (común). Serenadas las discusiones y exageraciones anejas a todo cambio brusco de opinión, aunque el número de palabras propias, derivadas del Antiguo Testamento, sean escasas (50 de 5.000 según Deismann), en la significación de los vocablos hay que recurrir muchas veces al vocabulario y mentalidad del Antiguo Testamento [16]. Porque no basta descubrir tras un término griego otro semita. Entre otras causas, la falta de abstracción de estas lenguas y su carácter existencial, hace que cada concepto se enriquezca con mil matices y significaciones. Además, arrancado a su contexto vital, arrastrará consigo muchas veces todo el organismo vivo en que vivía y en el que tenía lugar irremplazable [17]. Este

---

15 Sobre las lenguas materna y habladas por J. C. cf. nota 9 al c. I.

16 Acerca del carácter del griego del N. T. y la historia de su investigación, cf. J. Vergote, *Grec biblique, DBS* 3 (1938) 1320-1369; síntesis en H. Haag, *Bibelgriechisch,* en *Bibel-Lexikon,* 201-205, con abundante bibliografía sobre gramáticas, etc. Lucas, el antioqueno, está en ocasiones más cerca del A. T. literariamente que los otros evangelistas, cf. p. ej. el apartado de las "anunciaciones" en el capítulo y la bibliogr. consiguiente; también C. K. Barret, *Luke the Historian in Recent Study* (London 1961) n. 13.

17 "La palabra —en todo caso la de las lenguas antiguas, ya que no hablamos aquí de las modernas— no es de por sí como una mudable etiqueta. Más bién vive en su medio lingüístico y de mentalidad como en un organismo vivo, y tiene en él su lugar imprescindible. Está tejida en el organismo a que pertenece con mil hilos. Con una palabra resuenan siempre otras muchas, que se hallan en su vecindad... Por tanto el punto de unión del Nuevo Testamento con el Antiguo no hay que verlo en los conceptos

hecho real justifica y hace necesario el método científico usado por el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. La teología encerrada en cada término o concepto del Nuevo Testamento, exige un examen detenido del correspondiente en el Antiguo, en las traducciones griegas, judaísmo posterior, en el helenismo, y resto del Nuevo Testamento [18].

Muchos términos hebreos habían sido ya antes adaptados al griego por los LXX, conservando su sentido específico (βασιλεία = מַלְכוּת = *reino;* ἐκκλησία = קָהָל = *iglesia;* λαός = עָם = *pueblo*: λόγος = דָּבָר = *palabra;* μυστήριον = *misterio;* πνεῦμα = רוּחַ = *espíritu;* ση-

o en el lenguaje sino en esa revelación propia del Dios de Israel; en ella ha alcanzado la "Preparación" hacia Jesucristo" (G. v. RAD, *Thologie des AT II* [München 1960] 367). Para hacerse una idea de la elasticidad de los conceptos hebreos y su inadecuada adaptación a los griegos, basta observar, a manera de ejemplos las concordancias: La LXX traduce por διαθήκη 7 palabras hebreas distintas, y por el verbo ποιεῖν (= hacer) 118 v. hebreos; inversamente emplea más de 40 verbos griegos para traducir una forma del v. *šûb* (= volver).

[18] S. LYONNET, *L'originalité du message chrétien.* À propos du "Theologisches Wörterbuch", *Bi* 37 (1956) 477-487, señala la tendencia de los autores a suprimir los influjos gnósticos y helenistas.

[19] K. G. KUHN. - K. L. SCHMIDT, βασιλεία, βασιλεύς, *TWNT* 1 (1932) 563-595 cf. n. 7; K. L. SCHMIDT, 'Εκκλεσία, *ib* 3 (1938) 502-539; H. STRATHMANN - R. MEYER, Λαός, *ib* 4 (1942) 29-57; DEBRUNNER - KLEINKNECHT - PROCKSCH - KITTEL, Λέγω, *ib* 4 (1942) 69 - 140; J. STARCKY, *Logos, DBS* 5 (1957) 425-497; G. BORNKAMM, Μυστήριον, *TWNT* 4 (1942) 801-834. (cf. c. IV. n. 151); K. PRÜMM, *Mystères, DBS* 6 (1960) 1-225; F. BAUMGÄRTEL - W. GRUNDMANN, Δύναμαι - δύναμις, *ib* 2 (1935) 286-318; G. BERTRAM, "Εργον, *ib* 2 (1935) 631-649; θαῦμα *ib* 3 (1938) 27-42;

μεῖον =אוֹת= *señal;* ζωή =חַיָּה *vida,* etc.)[19]. Entre ellos vamos a elegir un par de ejemplos.

σάρξ (CARNE) EN EL SERMON EUCARISTICO (Jn 6,51c-58).

Para cuando Juan escribió su Evangelio, la comunidad cristiana formulaba las palabras consacratorias con *sôma (cuerpo):* "esto es mi cuerpo" (τοῦτο ἐστιν τὸ σῶμα μοῦ) (Mt 26, 26; Mc 14, 22; Lc 22, 19; 1Cor 11, 23-25). Juan, en la catequesis previa para la eucarístía, pone en boca de Jesús *sarx (carne):* "A no ser que comáis la *carne* del Hijo del hombre..." (6, 53 cf vv 51. 54. 55. 56)[20].

A. LEFÈVRE, *Miracle, DBS* 5 (1957) 1300-1308; C. QUELL, *Das Phänomen des Wunders im Alten Testament,* en *Verbannung und Heimkehr* (Fest. W. Rudolph) (Tübingen 1961) 253-300.

20 Algunos autores consideran estos vv. (6, 51 b - 58 b) adición posterior de la Iglesia. Esta "conclusión inevitable" (R. BULTMANN, *Das Ev. Joh.* 162) se deduce de la pretendida oposición entre estas palabras y la escatología de Jn y perícopa precedente. A los AA. citados por B. hay que añadir: H. KÖSTER, *Geschichte und Kultus im Johannes Evangelium und bei Ignatius von Antiochien,* ZTK 54 (1957) 56-69; G. BORNKAMM, *Die eucharistische Rede im Johannes-evangelium, ZNW* 47 (1956) 161-9. Este A. opina que el escándalo de los judíos no está motivado por los vv. eucarísticos sino por la pretensión de ser el "pan del cielo" (v. 50). En su *Ergänzungsheft* al *Ev. d. Joh,* cita BULTMANN los AA. protestantes que sostienen la autenticidad, J. SCHNEIDER, *Zur Frage der Komposition von Jo 6, 27-58 (Himmelbrotsrede),* en *In Memoriam E. Lohmeyer* (Stuttgart 1951) 132-142; E. SCHWEIZER, *Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl, EvT* 12 (1952/3) 358-361 (cf. *TWNT* 7 [1960] 140); J. JEREMIAS, *Johannes 6, 51c-58 - redaktionell?,* ZNW 44 (1952/3) 256-7; C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953) 342-3; C. K. BARRET, *The Gospel according to St. John* (London 1954); H. STRATHMANN, *Das Evangelium nach Johannes*[2] (NTD) (Göttingen 1955); W. WILKENS, *Die Entstehungsgeschichte des viertem Evangeliums* (Zollikon 1958) 27 s 75 s.; *Das Abendmahlzeugnis im vierten Evange-*

¿Qué razón tuvo el evangelista para este uso singular? [21]. Para él *sôma* significa "cuerpo *muerto*" (2, 21; 19, 31. 38. 40; 20, 12). Es el significado clásico más antiguo. Más tarde, en la concepción dicotómica *sôma - psychē* o *pneuma* (cuerpo - alma o espíritu) se extiende a significar "cuerpo *vivo*". La *koiné* permitió a los demás autores del Nuevo Testamento referirse con ese término, no sólo al cuerpo físico de Cristo, sino también al místico. En cambio *sarx* tiene en griego significado más restringido. Aunque los diccionarios le atribuyen también el de *cuerpo,* todo griego que hubiera querido referirse claramente a él, hubiera usado σῶμα.

Casi con certeza en Juan está influyendo el uso de los

---

lium, EvT 18 (1958) 354-370, piensa que se trata de una inserción posterior del evangelista. El carácter compuesto de Jn 6 es claro. Que los vv. 51-58 sean palabras del evangelista o interpolación cristiana o de una homilía prejoanea, no modifica sustancialmente el punto que queremos ilustrar. Cf. los AA. católicos más recientes sobre estos vv., D. MOLLAT, *Le chapitre VI*^e^ *de Saint Jean, LumV* 31 (1957) 107-119; H. SCHÜRMANN, *Joh 6, 51c, ein Schüssel zur johanneische Brotrede, BZ* 2 (1958) 254-262; X. LÉON - DUFOUR, *Le Mystère du Pain de Vie, RSR* 46 (1958) 481-523; E. J. KILMARTIN, *The Formation of the Bread of Life Discourse, Scrip* 12 (1960) 75-8; A. FEUILLET, *Les thèmes bibliques majeurs du Discours sur le pain de vie, NRT* 82 (1960) 803-822; 918-939; 1040-1062 (= *Études Johanniques* [Mus. Lessianum, Sect. Bib. 3] [Paris 1962] 47-129). Este A. concluye: "Por nuestra parte, nos inclinaríamos a pensar que la sustancia del discurso remonta ciertamente a Jesús, pero que el pensamiento del Maestro nos llega con explicitaciones que el evangelista mismo ha creído debe añadir partiendo de la práctica de la Iglesia" *(o. c.* 119-120).

[21] J. BONSIRVEN, *"Hoc est corpus meum". Recherches sur l'original araméen, Bib* 29 (1948) 206 n. 3; *Le Témoin du Verbe* (Toulouse 1956) 198; J. LUZZI, *Contenido religioso de sôma y sarx, CiFe* 15 (1959) 451-473; S. DE AUSEJO, *El concepto de "carne" aplicado a Cristo en el IV Evangelio,* en *SacPag* II (Paris-Gembloux 1959) 219-234; E. SCHWEIZER, *TWNT* 7 (1960) 100-101 y todo el art. σάρξ de SCHWEIZER, BAUMGÄRTEL y MEYER, *l. c.* 98-151.

LXX. Para estos *sarx* es la traducción preferida del hebreo *basar* (145 veces *sarx* contra 28 σῶμα) [22]. Sin embargo *basar* sobrepasa con mucho la significación de "carne". Ajeno a la dicotomía griega "cuerpo-espíritu", cuando un hebreo quería referirse a su persona, a su yo, usaba el término *basar,* aun como pronombre personal: "por eso el hombre abandonará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán una sola *carne*" (Gn 2, 24), no sólo alude a la unión física, sino a la personal, formarán un único "yo"; "el necio se cruza de manos y se come *a sí mismo*" (Eccl 4, 5); "mejor es no prometer que dejar de cumplir lo prometido; no consientas que tu boca *te* haga culpable" (*'et-beśareka*); "cuando alguien tenga sobre su piel una mancha..." *ûbasar Kî yihyeh beecô rô* (Lv 13, 18). La expresión "todo carne" (*kol basar*) equivale a *todo ser viviente,* en ocasiones restringido a "humanidad": "toda carne había corrompido su camino" (Gn 6, 12 cf Is 40, 6-7 Jer 25, 31). La descripción del *hombre como* "carne y sangre" está también atestiguada por la Biblia (Eccli 14, 18; 17, 31 [texto incierto] y Sab 12, 5) [23]. Este es el sentido que da Juan al término *sarx.* Además, la composición "carne y sangre" es típicamente aramaica, mientras que "cuerpo (*pigrā* o *gûfā*) y sangre, no aparece en esta lengua [21].

---

22 J. Bonsirven, *a. c.* 209. De ese total, 17 veces en Lv y Nu, casi simpre en la forma "lavarse el cuerpo con agua".

23 Cf. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1955) 128-9; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament,* II (Tournai 1956) 11ss.

24 A. Wikenhauser, *Das Evangelium des Joahnnes* 3(Regensburg 1961) 129. En consecuencia, los dos términos "carne y sangre" se deben considerar como un todo (cf. vv. 57. 58 [cf. A. Feuillet, *o. c.* 119]). El carácter semítico del discurso del "pan de vida", lo ha recalcado J. Bonsirven, *Le Témoin...* 197-8. Bult-

Así S. Juan puede incluir en este término la persona toda de Jesús, con sus riquezas divino-humanas, tanto en su vida terrestre como en el sacrificio de la cruz y pan eucarístico. Al hacerlo es fiel a la tradición lingüística judía y a la historia. Y al usar el término sólo en el prólogo y en el discurso del cap. VI, relaciona con fuerte realismo la Eucaristía y la Encarnación ("el Verbo se hizo *carne*"). Pero, sobre todo, parece quiso ser fiel a un recuerdo histórico. Es lo más probable que Jesucristo haya usado en la última cena el término aramaico *bisrā'* (בִּשְׂרָא), correspondiente al hebreo *bāśar* בָּשָׂר . Una vez más quiso ser fiel a la palabra del Señor [25].

La "Verdad" y Jesucristo

En el momento crucial de su vida, Jesucristo definió su misión: "dar testimonio de la verdad". Y Pilato le preguntó: "Y ¿qué es la verdad?". La *verdad* (ἀλήθεια), con la luz y la vida, son los temas favoritos del cuarto Evangelio. Desde el prólogo aparece el Verbo "lleno de gracia y de verdad... porque la ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo" (1, 14. 17). Y Jesucristo pide, anuncia: "Cuando viniere el Espíritu de verdad os guiará a la verdad completa" (16, 13); "santifícalos en la verdad, pues tu palabra es verdad" (17, 17); "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (14, 6).

MANN, *Das Ev. d. Joh* lo relaciona con el siríaco. Por lo dicho sobre la complejidad de los conceptos hebreos, no se pueden generalizar ciertos matices, p. ej. el de la pecaminosidad inherente al de carne, que ciertamente no existe en el texto de Jn. (Cf. J. DE GOITIA, *La noción neotestamentaria de la SARX en sus consecuencias cristológicas, EstFr* 62 [1961] 322).

25 A. WIKENHAUSER, *o. c.* 129; D. MOLLAT, *BJ*².

¿Qué es ésta verdad del cuarto Evangelio? [26]. Pilato pensaría en el concepto de la filosofía griega: la comprehensión del ser del hombre y del mundo por la inteligencia humana [27]. En una acepción platónica, "verdad" sería la realidad eterna de Dios en cuanto revelada a los hombres, o la realidad y revelación en sí mismas [28]. Cuando leemos superficialmente los pasajes de Juan sobre la "verdad" y Jesucristo "verdad", recurrimos muchas veces, quizá en la subconsciencia, a nuestro concepto lógico y moral de la verdad: coincidencia del objeto y de la representación mental, del pensamiento y la palabra. Jesucristo es "la

---

26 Cf. R. Bultmann, *TWNT* 1 (1932/3); *Das Evang. nach Joh*[15]. (Göttingen 1957) 32. 332-4; *Die Theologie des NT* (Tübingen 1954). C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (London 1935) 42-75; *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953) 170-8; H. Schlier, *Meditationen über den johanneischen Begriff der Wahrheit: M. Heidegger zum 70. Geburtstag ein Festschrift* (Pfullingen 1959) 195-203; A. Wikenhauser, Der johanneische Begriff der Wahrheit, en *Das Evang. nach Johannes*[3] (Regensburg 1691) 181-2. Seguimos los artículos de I. de la Potterie, *L'arrière-fond du thème johannique de verité,* en *StudEv* (TU 73) (Berlin 1959) 277-274; *La verità in S. Giovanni, RevBIt* 11 (1963) 3-24. Posteriormente a estas páginas, pero confirmándolas, J. Lozano, *El concepto de verdad en San Juan, Helm* 14 (1963) 217-302.

27 "El concepto filosófico griego de verdad contiene la comprensión por la inteligencia humana del ser del mundo y del hombre... El objeto central de la búsqueda de la verdad en la filosofía griega era la recta comprensión del cosmos y del orden mundano regido por leyes, y determinar rectamente el puesto del hombre en este cosmos", Y. Alanen, *Das Wahrheitsproblem in der Bibel und in der griechischen Philosophie, KeDo* 3 (1957) 233-4; cf. Quell, Kittel, Bultmann, ἀλήθεια, *TWNT* 1 (1932/3) 233-257; G. D. Kilpatrick, *Two Johannine Idioms in the Johannine Epistles, JTS* 12 (1961) 272-3.

28 Bultmann identifica el concepto de verdad en Jn y en el helenismo: "die göttliche Wirklichkeit", *TWNT* 1 (1932/3) 245; Dodd insiste más en el aspecto platónico.

verdad", pensamos, porque en él no cabe ni engaño ni falsía.

El recurso al vocabulario hebreo y Antiguo Testamento nos pone en la pista de dos palabras, expresión de los atributos principales de Dios respecto a los hombres: *ḥesed* y *'emet* (gracia, misericordia, amor y verdad, fidelidad). El *'emet,* por su raíz (la misma que *amén),* es "*verdad*", en el sentido de "estabilidad", "solidez", "firmeza", en la que el hombre puede apoyarse, descansar [29]. El *'emet* divino es, sobre todo, fidelidad de Dios a sus promesas. En los últimos libros del Antiguo Testamento, esta fidelidad se confunde con la "sabiduría" (religiosa) y se relaciona con el "misterio". Dar a conocer la "verdad" es revelar las obras de Dios (Tob 12, 11), sus misterios (Sab 6, 22), los acontecimientos escatológicos (Dn 10, 21; 11, 2), la voluntad y designios divinos sobre Israel (Dn 9, 13), es decir, revelar la mente de Dios respecto al cumplimiento de las promesas de salvación. En esta misma línea evoluciona el concepto en los manuscritos del Mar Muerto (1 Q H 11, 7-10; 7, 26-27, etc.) [30].

Juan recoge el término en su proceso y ve cómo éste se completa en Jesucristo. Aunque en los diversos textos el concepto se cargue de matices variados, el núcleo central es claro. La *verdad* es la revelación definitiva del Padre, traída por Jesucristo; es la palabra del Padre que Este

---

[29] Cf. F. Asensio, *Misericordia et Veritas.* El Ḥesed y 'Emet divinos, su influjo religioso-social en la Historia de Israel (Roma 1949); J. Guillet, *Thèmes Bibliques.* Études sur l'expresion et le développement de la Révélation (Paris 1951) 26-93; P. van Imschoot, *Théologie de l'A. T.* I (Tournai 1954) 65 ss; P. Valloton, *Le Christ de la Foi.* Étude de théologie biblique (Genève 1960); S. Porubčan, *La radice 'mn nell'Antico Testamento, RevBIt* 8 (1960) 324-336; 9 (1961) 173-183; 221-234.

[30] Cf. notas 147 y 151 del c. IV.

ha venido a proclamar; es El mismo. Jesucristo, revelador de las promesas y misterio del Padre, porque El es en su persona el cumplimiento de las promesas y la revelación del misterio. Dios se ha revelado por su Palabra, y su Palabra última, definitiva, es el Verbo, Jesucristo. El es "la verdad" no por ser veraz, sino porque revela al Padre, porque ha venido a testimoniar en favor de esta revelación, que el Espíritu Santo perfeccionará dando a los apóstoles inteligencia perfecta de la palabra de Jesucristo. "Pecado", para S. Juan, es no aceptar esta misión y realidad divinas de Jesucristo, no aceptar "la verdad"; por eso pecado es igual a "mentira" (cf Jn 8, 31-47). "La verdad por esencia, para el evangelista describe toda la realidad de Cristo con respecto al Padre" [31].

El misterioso "que yo soy" de Jesucristo

Sin salir del cuarto Evangelio, encontramos varias frases de Jesucristo desconcertantes o enigmáticas. Encarándose con los judíos incrédulos, les amenaza: "Ya os lo he dicho: moriréis en vuestros pecados. Sí, si no creéis que

---

[31] J. Lozano, *a. c.* 301. Las conclusiones son semejantes, aun en la expresión: «ἀλήθεια [en Jn 16, 13] más que la verdad de su doctrina designa la realidad divina de su mensaje... Que la palabra de Dios, por ser tal, esté libre de todo error, falsedad y mentira es cosa que se supone, pero ese sentido negativo de ausencia de error no justifica el contexto: esa palabra designa y entraña toda una realidad divina: es la revelación de Dios que se ha verificado por medio de Jesús" (300) ..."Sus palabras y obras son palabras y obras del Padre, y Cristo en sí mismo es la real, auténtica y divina manifestación del Padre. Aquí no sólo es el Revelador de Dios en su palabra, sino en sí mismo... El es el único que ha visto al Padre, y por eso a El solo corresponde ser el Revelador" (301) ..."Obrar la verdad es proceder conforme o esa revelación divina que proviene de Dios" (302).

yo soy[32] moriréis en vuestros pecados. Y le preguntaban ¿quién eres tú?..." (Jn 8, 24. 25); "Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que *soy yo...*" (8, 28). En otra ocasión, vaticinando la traición de Judas: "Os lo digo desde ahora, antes de que suceda, para que una vez sucedido creáis que yo soy" (13, 19). ¿Qué es lo que tienen que creer los judíos bajo pena de muerte eterna? ¿qué significa ese absoluto *hoti egô eimi: que yo soy?*[33].

La Biblia de Jerusalén escribe el Yo soy con mayúsculas. De las fórmulas *egô eimi* en boca de Cristo seguidas de una cualificación, se ha dicho que "constituyen una afirmación elocuente del ser divino de Jesús"[34]. Se trataría del llamado "estilo personal" *(Ichstil)* con que en las

---

[32] Omitido en la traducción castellana de Nácar-Colunga 3.ª ed, en los vv. 28. 58 y 13, 19 no da ninguna explicación del significado.

[33] E. SCHWEIZER, *EGO EIMI. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden* (Gottingen 1939); D. MOLLAT, *La divinité du Christ d'après Saint Jean, LmV* n 9 (1953) 101-134; J. BRINKTRINE, *Die selbstaussage Jesu "Ego Eimi", TG* 47 (1957) 34-6; J. GIBLET, *Jésus et "le Père"*, en *L'Évangile de Jean.* Études et problèmes (Rech. Bib. III) (Bruges-Paris 1958) 120-2; F.-M. BRAUN, *L'Évangile de Saint Jean et les grandes traditions d'Israel, RT* 60 (1960) 169-171; J. GALOT, *"Je suis" nom de Dieu et identité de Jésus, RClAfr* 14 (1959) 124-144; H. ZIMMERMANN, *Das absolute* Ἐγώ εἰμι *als die neutestamentliche Offenbarungsformel, BZ* 4 (1960) 54-69; 266-276 (Bibl. p. 60); *Das absolute 'Ich bin' in der Redeweise Jesu, TrierTZ* 69 (1960) 1-20; E. LÖVESTAM, *Wunder und Symbolhandlung. Eine Studie über Matthäus* 14, 28-31, *KeDo* 8 (1962) 124-135; N. WALKER, *Concerning Hû' and 'Ani Hû'*, ZAW 74 (1962) 205-6; J.-M. FENASSE, *Tu, qui est-Tu? Je suis, BVC* n. 49 (1963) 44-50. Quizá sea A. HAJDUK, *'Ego eimi' bei Jesus und seine Messianität, ComViat* 6 (1963) 55-60, el único A. moderno, de los que conocemos, que niegue a la expresión el sentido divino veterotestamentario, aunque reconoce el mesiánico.

[34] Cf. A. FEUILLET, *Études Johanniques...* 80.

literaturas egipcia, mesopotámica y aun helenista, se presenta a sí misma la divinidad. Formas politeístas en la expresión, pero indirectamente de un monoteísmo necesario y lógico [35].

Las fórmulas de S. Juan a que nos referimos, sin predicado o cualificación, tienen forma y, al parecer, valor absolutos. Puestos en la pista del Antiguo Testamento, un pasaje se nos impone casi a la fuerza. Para todo oriental el nombre de cosas y personas tenía casi tanta importancia como su misma realidad; era el símbolo, diríamos natural, de su ser. Conocerlo era entrar en relación vital con las cosas. Se podía afirmar "lo que no tiene nombre no existe". Para el israelita el nombre de su Dios representaba la esencia de su deidad transcendente, de su gloria y santidad. Conocer el nombre de Yahweh, resumía el ideal religioso de Israel. De ahí la importancia transcendental de la revelación del nombre divino: *'anî 'ehyeh 'ašer 'ehyeh*: *egô eimi ho ôn*: *Yo soy el que soy*: "Esto dirás a los hijos de Israel: Yahweh, el Dios de vuestros padres... me manda a vosotros. Este es para siempre mi nombre" (Ex 3, 14. 15) [36]. Desde entonces, la fórmula

---

35 J.-M. FENASSE, *a. c. BVC* n. 49 (1963) 44.

36 Sobre el valor del *nombre* en el A. T. cf. O. GRETHER. *Name und Wort Gottes im Alten Testament* (1933); R. CRIADO, *Valor hipostático del nombre divino en el Antiguo Testamento* (Madrid 1953). Yahweh (YHWH) es el nombre propio del Dios de Israel, del A. T. El nombre genérico de Dios, en el panteón semita, era *'El*. En el A. T. aparece la forma plural 'Elohîm. El nombre de Yahweh y pudiera ser el de un Dios de los antepasados de Abraham. Gran número de orientalistas creen haber hallado su nombre en el panteón semita (R. DUSSAUD. *Les découvertes de Ras Shamra l'Ancien Testament* ², 16). Aunque no sea imposible, está lejos de ser cierto (cf. R. DE LANGHE, *Un dieu Yahweh à Ras Shamra? ETL* 19 (1942) 91-101. J. OBERMAN, *The divine name YHWH in the light of recent discoveries, JBL* 68 (1949) 301-323; A. MOURTONEN, *The appearance of the Name YHWH outside Israel*

'ᵃnî *Yahweh*: "Yo, Yahweh", es como la firma que da autoridad a las órdenes: "Guardaréis todas mis leyes y todos mis decretos, y los practicaréis. Yo, Yahweh" (Lv 19,37 cf Ex 6,6; 20,2 Lv 17-26 passim, Nu 3,13.41.45;

(Studia orient. soc. or. Fennica XVI 3) (Helsinki 1957); E. Dhorme, *Le nom du Dieu d'Israël, RHR* 14 (1952) 5-18, W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*², (Baltimore 1957) *(De la edad de piedra al cristianismo.* [Santander 1959]). Ha existido la forma abreviada *Yah, Yaho, Yahu,* pero más general y probablemente más antigua (cf. W. F. Albright, *o. c.* 259) es la forma completa (unas 6.000 veces) YHWH, que por las traducciones griegas hay que vocalizar *Yahweh.* La pronunciación *YeHoWaH* se debe a las vocales de *Adonai* (= Señor) a (e) - o - a [i] introducidas en el texto consonántico. Cf. G. Thierry, *The Pronuntiation of the Tetragrammaton, OTS* 5 (1948) 43-62; B. Alfrink, *La Prononciation "Jehova" du tétragramme, ib* 43-62. El nombre se origina de una raiz *hwy,* que significa: "venir a la existencia", "estar obrando", la existencia en cuanto que se ejerce y manifiesta por su actividad (cf. W. F. Albright *o. c.* 15; M. Allard, *Note sur la formule 'ehyeh ašer 'ehyeh, RSR* 45 (1957) 79-86. "El nombre de Dios no es una definición... es una manera, no de informar sobre Dios, sino de poner alerta sobre su venida" (G. Auzou, *o. c.* 121). Este es el sentido que R. Abba, *The Divine Name of Yahweh, JBL* 8 (1961) 320-8, da al famoso pasaje de Ex 3, 14: "Yo estaré ciertamente presente". Albright *(o. c.* 261) traduce: "El causa el ser a todo lo que viene a la existencia". (Cf. A. M. Dubarle, *La signification du nom de Yahweh, RSPT* 35 (1951) 3-21; G. Lambert, *Que signifie le nom divin YHWH? NRT* 74 (1952) 897-915. De todas maneras la idea del ser absoluto, desconocida por los judíos, fue dada a la fórmula "Yo soy el que soy" por los cristianos (C. J. de Vogel, *"Ego sum qui sum" et sa signification pour une philosophie chrétienne, RSR* 35 [1961] 337-355). S. Mowinckel, *The Name of the God of Moses, HUCA* 32 (1961) 121-133, cree se trata de una simplificación de la exclamación cultual *ya-huwa,* "oh, El". Un esfuerzo por hacer derivar el tetragrama del nombre copto-bohaírico de la luna (N. Walker, *Yahwism and the Divine Name "Yhwh", ZAW* 70 [1958] 262-5; *Concerning Exod 34, 6, JBL* 79 [1960] 277) ha sido rechazado recientemente (J. Vergote, *Une théorie sur l'origine*

10, 10; 14,35; 15,41; 35,34; Os 12,10; Is 27,3; 41,17; 44, 24; 60,22; 61,9...). Otras veces recalca la unicidad de Dios: "Yo, Yahweh, y nadie más existe; fuera de mí no hay Dios alguno" (Is 45,5.6.18.21.22; 46,9; Os 13,4). "Que yo soy Yahweh" (*kî 'ᵃnî Yahweh*) resume la experiencia, el conocimiento práctico de Yahweh, adquirido por los hombres a través de su intervención en la historia: "os tomaré como pueblo mío y seré para vosotros vuestro Dios y sabréis *que yo soy Yahweh...*" (Ex 6, 7 cf 7,15.17.18; 15,12; 29,46; 31,13; Dt 29,6; 37,39; 1R 21,13.18...) [37]. Pero esta fórmula es sustituída a veces por otra más breve: *kî 'ᵃnî hû'* "que yo [soy] éste", probablemente con referencia a la anterior y a modo de abreviatura: "Vosotros sois mis testigos, afirma Yahweh... para que conozcáis y creáis en mí y comprendáis *que yo soy*" (Is 41, 4). El cambio resulta importante a través de los LXX que la traducen por el absoluto *egô eimi* (Dt 32,39; Is 41,4; 43, 10.13.25; 46,4; 48,12; 51,32; 52,6). La identificación con la fórmula completa es manifiesta en Is 45, 18. El texto hebreo escribe: "Yo, Yahweh" (*'ᵃnî Yahweh*), el griego traduce: *yo soy (egô eimi).*

égyptienne du nom de Yahweh, ETL 39 [1963] 447-452). En la Biblia el nombre de Yahweh está en relación con el Sinaí. Para Israel tiene un contenido histórico-teológico que equivale a una definición: "Yahweh, el que os ha hecho salir de Egipto". En la evolución posterior dará origen al dogma salvífico: "Todo aquel que invoque el nombre de Yahweh será salvo" (Jl 3, 5). Esta revelación se completa en *Jesús, Yešua'* o *Yehošua'*: "Yahweh salva" o "Yahweh salvador" o "Salvación de Yahweh". Por eso puede decir el Apóstol, glosando el A. T.: "No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que debemos ser salvos" (Act 4, 12).

[37] Cf. H. ZIMMERMANN, *a. c., BZ* 4 (1960) 62-3.

[38] *ib.* 270.

En la tradición sinóptica la fórmula absoluta: "yo soy" es rara. Sin embargo, Jesucristo hace uso de su autoridad en "estilo personal": "oísteis que se dijo... pero *yo os digo...*" (Mt 5, 22-48); "*Yo* no he venido a abolir..." (Mt 5, 17). Después de su aparición caminando sobre las aguas, aquel "yo soy" tiene mucho de tranquilizador, y no menos de énfasis en su personalidad (Mt 14, 27; Mc 6, 50) [39]. Refiriéndose a los últimos tiempos y los pseudocristos, el "yo soy" equivale a afirmación mesiánica: "Mirad que nadie os engañe. Muchos vendrán en mi nombre diciendo "yo soy", y engañarán a muchos" (Mc 13, 5. 6). Si es verdad que el "yo soy", respuesta de Jesucristo al Sumo Sacerdote, no rebasa por sí misma la afirmación de su mesianidad, con la alusión subsiguiente al Hijo del hombre y condena por blasfemia, muestra que oculta un sentido mucho más transcendente [40].

Sobre este fondo veterotestamentario y sinóptico, el uso absoluto de la fórmula en Juan se ilumina y llena de sentido: "moriréis en vuestros pecados si no creéis *que yo soy*"; "cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, sabréis *que yo soy*". Yahweh manifestó muchas veces en el Antiguo Testamento su ser y voluntad mediante esa fórmula, ahora, en el Nuevo, se revela a través de Jesucristo. Este, revelador del Padre, bien puede decir al fin de su vida: "He manifestado tu nombre a los hombres" (Jn 17, 6). La misma fórmula "que yo soy", que en el

---

39 Hay que observar la presencia de la fórmula "no temáis", típica de toda manifestación sobrenatural.

40 Cf. E. Lövestam, *Die Frage des Hohenpriesters* (Mark 14, 61 par. Matth 26, 63), *SvenskExegÅrs* 26 (1961) 93-107; P. Lamarche, *Le "blasphème" de Jésus devant le Sanhédrin, RSR* 50 (1962) 74-85: "L'accusation de blasphème contre Jésus repose non sur une preténtion messianique, mais sur une affirmation de divinité" (85).

Antiguo Testamento expresaba la unicidad de Yahweh, en boca de Jesucristo proclama que su Padre es el solo y verdadero Dios, que se manifiesta en sí mismo, el Hijo. El *egô eimi* es la revelación del Padre, en cuyo nombre está incluído Jesús. Por eso se puede aplicar en el Nuevo Testamento a Jesucristo, el nombre de Κύριος, *Señor,* traducción griega del hebreo *Yahweh:* "Yo, Yahweh": *egô eimi*[41].

---

[41] J. Brinktrine, *a. c.,* defiende que en Jn 18, 24. 28-57; 13, 18 etc., comparados con Dt 32, 39 Is 43, 10; 46, 4 y otros pasajes de Ez (LXX), se habla de la naturaleza divina de Cristo; la fórmula es como un eco de "Yo soy el que soy" (Ex 34), Zimmermann, a. c. 270-1, dice: "Como muchas veces Yahweh en el A. T. manifiesta su ser y voluntad por medio de la fórmula revelatoria, así se revela ahora en el N. T. por su Cristo. Por tanto cuando Jesucristo expresa el 'Εγὼ εἰμι en primer lugar se revela, no a sí, sino al Padre (Jn 8, 24)... Ya no sucede como en el A. T., que Dios sólo se revela aquí y allá a los profetas, y por medio de ellos al pueblo, sino que la revelación de Dios del A. T. ha encontrado en Jesucristo su portador visible. El es el revelador de Dios. Con esto no se coloca él cabe Dios, o, como es el caso de los usurpadores de la dignidad divina, contra Dios, sino que da testimonio de la unión interna que media entre él y el Padre. El 'Εγὼ εἰμι es la revelación del Padre, pero en su nombre está incluído Jesús. Por eso se puede aplicar a Jesús, lo que en el A. T. vale de Yahweh; por eso se va a enunciar de los hombres: creen o reconocen ὅτι ἐγώ εἰμι tratándose de Jesús, como en el A. T. sucedía con Yahweh (Jn 8, 24, 28, 13, 19). F.-M. Braun, *a. c.* 170: "Si la fórmula ἐγώ εἰμι según S. Juan puede ser interpretada según los LXX, si responde al Ani Hu, se seguiría en primer lugar que Jesús ha recibido el mismo nombre que su Padre (17, 2), y que lo ha manifestado en sí mismo (17, 6. 26), a fin que se sepa que el Padre es el único verdadero Dios y que se le reconozca en el que ha enviado, Jesucristo". D. Mollatt - F. - M. Braun, *L'Évangile selon S. Jean et les Épîtres de S. Jean* (BJ) 116: "aplicándose esta expresión, Jesús se apropia la fórmula que resumía toda la fe de Israel; se presenta como el único Salvador". G. Auzou, *De la servitude au service,* Étude du livre de l'Exode (Paris 1961) 128: "Como Yahvé lo había dicho a Moisés y a los israelitas, de manera

ἐπισκιάζειν EN LA CONCEPCION VIRGINAL Y MATERNIDAD DIVINA DE MARIA

Uno de los temas actuales de teología mariana es el del conocimiento que tuvo María de su maternidad divina. ¿Lo conoció ya en el momento de la Anunciación? ¿Cómo podía una mentalidad fundada en el riguroso monoteísmo judío concebir la encarnación de Dios, un Dios-hombre? [42].

---

discreta y velada, Dios-Jesús dice su Nombre, Jesús es YHWH, es decir Dios venido y presente, al mismo tiempo que él es el misterio que un nombre no cerca ni encierra".

No es éste exactamente el fundamento de una explicación reciente sobre el "Yo soy" de Getsemaní. Los soldados hubieran retrocedido y postrándose en tierra al nombre de Yahweh pronunciado por Jesucristo en una fórmula ambigua. Por un complicado procedimiento filológico se quisiera reconstruir la fórmula usada: *'anî yĕh hû'āh* o *'anî yehw hû'āh* que equivaldría a: "Yo soy precisamente ese" o "Yo [soy] Yahweh" (S. BARTINA, *"Yo soy Yahweh". Nota exegética a Io* 18, 4-8, *EstEc* 32 [1958] 403-426 cf. K. L. SCHMIDT, *Jésus, RHPT* 18 [1938] 34-39).

[42] Cf. M. PEINADOR, *La maternidad divina de María en el mensaje del ángel, EstMar* 8 (1949) 29-63 (Bibiogr. anterior); A. G. HEBERT, *The Virgin Mary as daugther of Sion, Theology* 53 (1950) 403-410; *La Vierge Marie, fille de Sion, VieSp* 85 (1950) 127-139; P. GAECHTER, *Maria in Erdenleben.* Neutestamentliche Marienstudien (Innsbruck 1953, 3.ª ed. 1955); J. COPPENS, *La Vierge dans l'Ancien Testament, ETL* 31 (1955) 7-20; M. DE TUYA, *En el relato de la Anunciación (Luc., I, 26-38) está expresada la divinidad del Mesías, CiTom* 82 (1955) 383-420; S. LYONNET, *Le récit de l'Annonciation et la Maternité divine de la Saint Vierge, AmCl* 66 (1956) 33-46; *Virginité et Maternité divine d'après le récit de l'Annociation, VirIm* 17 (1957) 125-156; R. LAURENTIN, *Structure et Théologie de Lc I-II* (Études Bibliques), (Paris 1957); L. BOUYER, *La Shékinah: Dieu avec nous, BVC* 20 (1957) 7-22; J. GALOT, *Marie dans l'Évangile* (Paris-Louvain 1958); M. PEINADOR, *Conocimiento que de Jesús tuvo la Virgen, EphMar* 9 (1959) 283-304; F. NEIRYNCK, *Bijdrage tot de quellenkritik van Lc 1-2, Col BG 6* (1960) 387-404; S. SCHULZ, ἐπισκιάζω, *TWNT* 7 (1962) 401-403.

Por necesidad prescindo de mil problemas y trato el tema escuetamente bajo el punto de vista que desarrollo, el vocabulario.

Las primeras palabras del ángel anuncian a María la concepción del Mesías. "Hijo del Altísimo", "trono de David" son referencias claras a la profecía de Natán sobre el origen davídico del Mesías. La respuesta de María parece ceñirse exclusivamente a la maternidad en cuanto tal. El ángel responde: "El Espíritu Santo vendrá sobre tí, y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra, por eso precisamente el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios". Las expresiones "santo" e "hijo de Dios" en sí mismas no dicen necesariamente más que las precedentes, "hijo del Altísimo", etc. "Santo de Dios" llamarán a Jesucristo los posesos y S. Pedro (Mc 1, 24; Jn 6, 6. 8. 9), sin pretender otro sentido distinto del Antiguo Testamento. En él se llamaba "santos" a los profetas (Lc 1, 70), los Sumos Sacerdotes (Ex 28, 36), sacerdotes y levitas (2Cr 23,6; 35,3), los nazareos (Nu 6, 5-8). "Santo" era el epíteto propio del pueblo de Israel: "pueblo santo" (Is 63, 18; Dn 12, 7), "semilla santa" (Esd 9, 2), "pueblo de los santos" (Is 63, 18; Dn 12, 7) y "de los santos del Altísimo" (Dn 8, 24; 7, 27) [43]. Hijo

---

No entro por ejemplo en la determinación del género literario de la narración. Considero las palabras que el evangelista pone en boca del ángel, sea cual fuere la realidad de éste, manteniendo siempre el hecho de la Anunciación. Tampoco considero las razones para pensar en una luz especial, concedida a María, de la que nada dice el texto sagrado.

43 M. Peinador, *a. c. EstMar* 8 (1949) 29-46, reconoce que los títulos por sí mismos no pasan de probar la mesianidad. Por eso nos parecen menos acertadas las rápidas conclusiones de su reciente artículo, en *EphMar* 12 (1962) 331-2, sobre todo teniendo en cuenta que los lectores de éste no tendrán a la vista las consideraciones de aquél. "El anuncio evangélico sobre el futuro hijo de María se hace con tales palabras y con alusión tan clara a varios vaticinios del A. T., que a María no le pudo quedar la menor duda sobre su mesianidad y divinidad. El será el rey davídico del reino eterno; El será el Hijo del Altísimo e Hijo de

de Dios" puede equivaler a "Hijo del Altísimo", en sentido normal de filiación adoptiva. Esta noción era corriente en Israel. La famosa profecía de Natán prometía al descendiente davídico: "Yo seré Padre para él, y él será mi hijo. Si obrare el mal, yo le castigaré..." (2 S 7, 14) Y el salmista llama a David: "el hijo primogénito, el más excelso de los reyes de la tierra" (S 88, 27. 28). En el Nuevo Testamento se promete también esta filiación: "Bienaventurados los pacíficos porque ellos serán llamados hijos de Dios" (Mt 5, 9. 45 cf Lc 6, 35). Que el advenimiento del Mesías no suponía en manera alguna la filiación divina natural o la encarnación del Hijo de Dios, es tan evidente que no merece nos detengamos a probarlo [44].

Tal vez por otro lado exista una pista más segura. No pretendemos con ello basar toda la argumentación, que debe considerar toda la perícopa, en una sola palabra.

Dios. Estos dos títulos hay que entenderlos en sentido verdadero y pleno, como María los entendió, ya que no le faltó en este caso una especial ilustración sobre el fin de la misión misma. ¿Quién creerá que la Virgen en este momento no vio la divinidad, tratándose de hecho de la Encarnación del Hijo de Dios? ¿Cuál sería la razón de tal ignorancia en la mente de la Virgen que concibe al Hijo de Dios? Aunque el texto no lo dijera en absoluto —lo cual no sucede— habría que concluir por múltiples razones teológicas, que María entonces conoció la divinidad de su Hijo perfectamente, no ciertamente con nuestras categorías y términos, sino de otro modo más perfecto e íntimo" *(Conclusiones exegeticae prudenter at solide a Mariologo tenendae, EphMar* 12 [1962] 331-2) Cf. B. M. F. van Iersel, *Fils de David et Fils de Dieu,* en *La Venue du Messie* (Rech. Bib. VI) 113-132.

44 En el estudio del mesianismo en Israel nadie descubre esta idea, cf. p. ej. la obra conjunta *L'Attente du Messie* (Rech. Bib. I) (Bruges-Paris 1954); S. Mowinckel, *He that Cometh.* The Messiah concept in the Old Testament and later judaism (trans by G. W. Anderson) (Oxford 1959), o la síntesis reciente de J. Coppens, *L'espérance messianique. Les origines et son développement, RevSR* 37 (1963) 113-149 225-249.

Todo el Antiguo Testamento está lleno de la acción del Espíritu del Señor. En ocasiones éste se apoderaba de personajes escogidos de Israel, los llenaba, los investía con su fuerza ya para luchar las batallas del Señor, ya para profetizar (Jue 14, 19; Gn 41, 38; Ex 31, 3; Jue 6, 34 etc.). El Espíritu del Señor debía posarse de manera especial sobre el Mesías (Is 11, 1-6; 61, 1-3). La acción del Espíritu va a caer sobre la Virgen de Nazaret. En el anuncio del Angel "la fuerza del Altísimo", designación paralela del Espíritu de Dios, "*cubriría con su sombra*" a María. Nos hemos habituado al sonido, extraño en sí, de esta palabra, que desde luego no repercute en nosotros con resonancias bíblicas. Sin embargo, las tiene. Al fin del Exodo, después de la erección del "tabernáculo", que contenía las tablas del pacto, se lee:

> "Entonces la nube *cubrió con su sombra* (o "hizo sombra" a) la tienda de reunión, y la gloria de Yahweh llenó el tabernáculo. Moisés ya no pudo entrar en el tabernáculo a causa de la nube que lo *cubría con su sombra* y de la gloria de Yahweh de que estaba lleno el tabernáculo" (*Ex* 40, 34-35) [45].

La nube luminosa de la gran teofanía del Sinaí (Ex 15,10; 19,9), la que acompañó a Israel por el desierto, era la señal sensible de la presencia divina. Ahora se posa sobre el tabernáculo y toma posesión de él. La misma escena se repite el día de la consagración del templo de Jerusalén (2 Cr 5, 7 - 6, 2). Este es uno de los fundamentos de la veneración israelita hacia el templo, morada de Yahweh entre los hombres. El término técnico de este fenómeno es, en hebreo *šakan,* en griego episkiazein. De

[45] R. Laurentin, *o. c.*, 74.

él se derivan la "*šekināh*": presencia de Yahweh, y el "*miškan*", tabernáculo o habitación [de Dios] por excelencia. Cuando la *šekinah* cubría el tabernáculo, éste era impenetrable aun a Moisés. Estaba ocupado ya por la presencia sensible de Dios.

Las palabras del ángel pretendían tranquilizar a María respecto a su virginidad. Su seno, cubierto de la *šekināh,* a la manera del tabernáculo, tenía que ser virgen. Y lleno de esa presencia divina, engendraría un ser divino, razón última de la concepción virginal [46]. "*Precisamente por eso*" (διὸ καὶ) lo que nacerá de María será "Santo" e "Hijo de Dios". En este conjunto —además de otros detalles omitidos—, aunque cada una de estas expresiones pudiera admitir la significación más amplia que referimos arriba, parece exigir una mucho más profunda. Si el Señor hubiera querido revelar a un *israelita,* a mucha distancia de nuestra mente occidental y elaboraciones conciliares, la filiación divina del futuro niño, nos parece "no le hubiera sido posible elegir expresiones menos equívocas" [47]. El ángel da a María la respuesta a su pregunta y la razón de su elección: la maternidad de María debe ser virginal, porque se trata de maternidad divina.

---

[46] S. LYONNET, *a. c.* 46.

[47] S. LYONNET, *ib:* "Las palabras no suponen la abstracción de nuestras elucubraciones sobre las dos naturalezas de Cristo, pero no quiere esto decir que no hagan ver a la mentalidad oriental bíblica la realidad del misterio". S. SCHULZ, *TWNT* 7 (1962) 402: «ἐπισκιάζειν, ofrece, pues, un negativo a la generación humana. Sin embargo, se debe acentuar que esta palabra está exenta, en todo el conjunto de las fuentes de historia de las religiones, de toda significación y aun especie de eufemismo de comercio sexual". Cf. sin embargo, las conclusiones un tanto distintas de L. LEGRAND, *L'arrière-plan néotestamentaire de Lc 1, 35, RB* 70 (1963) 161-192. Carácter escatológico de la nube más bien que teofánico. Como la manifestación gloriosa del Hijo del Hombre entrevista en la Anunciación 176.

II

FORMA LITERARIA

ANUNCIACIONES

No sólo el vocabulario, el estilo de los Evangelios, su forma literaria, refleja no pocas veces su inspiración o modelo veterotestamentarios. Como el vocabulario, lo estilístico y formal está embebido de teología.

La imitación literaria en el Evangelio lucano de la infancia, venía sugerida por una coincidencia providencial de los hechos [48]. El nacimiento de los principales hijos de

[48] Aquí recojo algunas indicaciones, sobre todo, de las obras y artículos de Laurentin, Lyonnet y Tuya, citados en la nota 42.

El género literario de las "anunciaciones" en el A. T. ya se había estudiado hace tiempo, con motivo de la famosa profecía del Emmanuel. Fue P. HUMBERT, *Der biblische Verkündigungsstil und seine vermütliche Herkunft, ArchOrForsch* 11 (1935) 77-80, quien primero lo hizo de modo más sistemático. Ha continuado su línea, H. W. WOLFF, *Immanuel. Das Zeichen, dem widersprochen wird. Eine Auslegung von Jes. 7, 12* (Neukirchen 1959) 16-37. El *género literario,* como es obvio, no supone el mismo esquema, y menos con transformación obligada de los datos transmitidos por la tradición. Aunque es significativa la repetición del tema de la esterilidad, ésta no se da en el caso de Hagar (Gn 16, 11 ss), ni —por supuesto— en anunciaciones que no llevan consigo nacimientos (Jue 6). La carrera salvífica del personaje, objeto de la anunciación, es general, como elemento típico de las elecciones en el A. T.; pero es muy distinto el carácter de aquélla en personajes como Isaac, Ismael, Sansón, Samuel y Gedeón; el aspecto de "guerra Santa" no es, desde luego, parte del esquema, en lo que quizá exagera H. W. WOLFF, *o. c.* 36-7. La alusión al nombre ofrece características distintas en los diversos casos, y la *señal ('ôt)* plantea problemas delicados, (cf. C. A. KELLER, *Das Wort Oth Als "Offenbarungszeichen Gottes". Eine philologisch-theologische Untersuchung zum Alten Testament* [Basel 1946], S. PURUBČAN, *The Word 'Ot in Isaia 7, 14, CBQ*

la promesa tenía el sello de lo divino. Fuera de las leyes de la naturaleza nacieron Isaac, de padres ancianos y estériles, Jacob de Rebeca, estéril, José de Raquel, también estéril. Lo mismo Samuel y Sansón, hasta Juan, el precursor, que repite el fenómeno de Isaac. Jesús será la corona; su privilegio será único: de madre joven pero virgen.

Basta una simple lectura para reconocer el estilo:

> "Había en los días de Herodes, rey de Judea, un sacerdote de nombre Zacarías, del turno de Abías, cuya mujer, de la descendencia de Aarón, se llamaba Isabel... No tenían hijos, pues Isabel era estéril y los dos ya avanzados en edad... Apareciósele un ángel del Señor... No beberá vino ni licores, y desde el seno de su madre será lleno del Espíritu Santo... y convertirá al Señor su Dios a muchos de los Hijos de Israel"... (*Lc* 1, 5-17).
>
> "Había un hombre de Sora, de la familia de Dan, de nombre Manué. Su mujer era estéril y no le había dado hijos. El ángel de Yahweh se apareció a la mujer y le dijo: "eres estéril y sin hijos, pero vas a concebir y parirás un hijo. Mira, pues, que no bebas vino ni licor alguno inebriante, pues vas a concebir y parir un hijo a cuya cabeza no ha de tocar navaja, porque será Nazareo (o santo) desde el vientre de su madre y será el que primero librará a Israel de la mano de los filisteos" (*Jue* 13, 1-5).
>
> "Había entre las gentes de Roma, un hombre de la familia de Juf, llamado Elcana, hijo de Jeroam, hijo de Eliu, hijo de Tohu, hijo de Juf, efraimita. Tenía dos mujeres, de nombre una Ana y otra Penena. Penena tenía hijos, pero Ana era

---

22 [1960] 144-159) que difieren, en gran parte, del de la anunciación lucana. La aclaración pedida por María no tiene que ver p. ej. con las "Señales" exigidas por Gedeón (Jue 6) u ofrecidas por Dios al incrédulo Acaz (Is 7).

estéril... y Ana rogó al Señor: "Oh, Señor Sebaot, si te dignas reparar en la humillación [ταπείνωσιν como Isabel y María] de tu esclava y das a tu esclava hijo varón, te lo daré como don hasta el día de su muerte, no beberá vino ni nada fermentado y no tocará la navaja su cabeza" (1 *Sam* 1, 1-2, 11) (cf. Gn 16, 11 ss; 17, 15 ss; Jue 6, etc).

No hay tiempo para comparar esquemas y fórmulas. Basten los detalles del nazareato: en proceso espiritualizante Sansón no tendrá sino lo más externo: la cabellera que supondrá la presencia del *rûaḥ Yahweh: el espíritu de Yahweh;* la abstención de bebidas obliga a su madre; Samuel se abstendrá de bebidas, y conservará la cabellera; el Bautista continuará abstemio y sobre todo estará lleno del Espíritu de Yahweh.

Las descripciones de las infancias concluyen con repeticiones significativas:

"Y el niño crecía y le bendecía Yahweh. Y el Espíritu de Yahweh comenzó a mostrarse en él en los campamentos de Dan" (*Jue* 13, 24).

"Y el niño Samuel crecía en la presencia de Yahweh" (1 *Sam* 2, 21). Y se repite: "Entretanto el niño Samuel iba creciendo y se hacía grato tanto a Dios como a los hombres" (1 *Sam* 2, 26).

"Y el niño [Juan Bta.] crecía y se fortalecía en el espíritu" (*Lc* 1, 80).

"El niño [Jesús] crecía y se fortalecía lleno de sabiduría, y la gracia de Dios estaba con él" (*Lc* 2, 40). Y se repite: "Y Jesús crecía en sabiduría y edad y gracia delante de Dios y delante de los hombres" (*Lc* 2, 52).

El libro de los Proverbios, al recomendar la bondad, concluye con esta frase general que tiene las características de tópico en la literatura religiosa:

"Y así hallaréis gracia y favor delante de Dios y de los hombres".

Más de una dificultad, p. ej., el misterioso crecimiento en gracia de Jesucristo delante de Dios, podría difuminarse, hasta desaparecer, en medio de estos paralelos literarios. Quizá no haya que buscar en el texto evangélico un sentido más profundo que el de los pasajes veterotestamentarios.

Los "pobres"

Es muy frecuente hablar del carácter juaneo de aquel texto de Mt 11, 25:

> "Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos, y las revelaste a los pequeñuelos".

Al familiarizado con el Antiguo Testamento no se le hace difícil reconocer en él una alusión literaria al joven Daniel. En el momento de recibir la revelación del sueño de Nabucodonosor, oculto a los sabios y astrólogos de la corte, exclama:

> "A tí, Dios de mis padres, te confieso y alabo, que me has dado sabiduría y fortaleza, y me has dado a conocer lo que te hemos pedido, y nos has revelado el secreto del Rey" [49].

Enriquecida la noción de humildad con la confianza en Dios y la oración de los tres jóvenes desterrados, la perícopa evangélica concluye con aquella exhortación: "aprended de mí que soy *manso y humilde de corazón*".

---

[49] Cf. L. Cerfaux, *Sources scripturaires de Mt.*, XI, 25-30, *ETL* 30 (1954) 740-746; 31 (1955) 331-342, A. Feuillet, *Jésus et la Sagesse divine d'après les Evangiles synoptiques, RB* 62 (1955) 161-196.

[50] A. Feuillet, *a. c.* 192, cf. *BJ.*

La traducción más exacta sería: "*venid a mi escuela* (haceos mis discípulos), *porque* soy manso y humilde de corazón" [50]. Pero estos dos calificativos dicen bastante más que la dulzura y mansedumbre de un buen maestro. Los términos "manso y humilde de corazón" (πραΰς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ) se unen a toda la tradición bíblica de los "*pobres*" de Israel. Sofonías une por primera vez los dos vocablos: "pueblo *pobre* y *ligero*" (3, 12), que los LXX traducen: πραΰς καὶ ταπεινὸς: "*manso* y *humilde*". Esta unión queda estereotipada en Is 26, 26; Sal 34, 3.19; 25, 9, etc. En el salmo 37, 11 se llega a adelantar la bienaventuranza del Señor: "los pobres (hebreo: *'anawîm)* heredarán la tierra"; en la traducción griega: οἱ δε πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν: "los mansos, pacíficos, heredarán la tierra".

Con esta identificación de "los pacíficos" y "los pobres" nos introducimos en las bienaventuranzas. "Los pobres", "los dulces", "los que lloran", no suponen otras tantas categorías de hombres, distintas entre sí. Los antecedentes del Antiguo Testamento, sobre todo en el Salterio (cf. Sal 34, 7. 8. 9. 10. 11. 16. 19. 20. 22), muestran que Jesucristo no ha hecho sino expresar diversos aspectos de los verdaderos "*pobres*". "Pobres" son los que, conscientes de su impotencia para realizar su aspiración al reino de Dios, están prontos a acoger la buena nueva que Jesucristo les trae [51]. Es innegable que en los Salmos

---

51 A. Feuillet, *a. c.* 194. Sobre la *pobreza* y primera bienaventuranza, cf. P. Humbert, *Le mot biblique èbyon, RHPR* 36 (1952) 1-6 (= *Opuscules d'un hébraisant* [Neuchâtel 1958] 187-192); A. Descamps, *Bienheureux les Pauvres, RDT* 7 (1952) 55; A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé* (Paris 1953); C. van Leeuwen, *Le développement du sens social en Israel* (Diss.) (Assen 1954); E. Lipinski, *Les présupposés vétérotestamentaires de la première béatitude* (multicopiada) (Roma 1956); J. Daniélou, *Bienheureux*

los pobres, los humildes o dulces, los justos, los piadosos, los que buscan o temen a Yahweh, los afligidos, etc., se identifican entre sí. Son los *ʿanawîm,* los *pobres,* por antonomasia, en oposición a los ricos, orgullosos, impíos, maquinadores de iniquidad.

El Señor, al declararse "dulce y humilde de corazón", se propone como el primero de los *ʿanawîm,* de los *pobres,* de quien toda la serie anterior de pobres es figura preparatoria, y la posterior, imitación imperfecta. En el mismo momento en que Jesucristo se afirma como Hijo, como Sabiduría divina, quiere ser sobre todo modelo de los exentos de orgullo, de los plenamente sumisos a Dios y disponibles a su voluntad, de los pequeños, de los *pobres,* a quienes el Padre revela sus designios (cf. Sal 19, 3; 119, 130)[52].

S. JUAN Y EL GÉNESIS: LA CREACIÓN

Voy a concluir los ejemplos de este apartado con el primer versículo de la Biblia y del Evangelio de S. Juan. La alusión del evangelista al Génesis es manifiesta:

Gn 1, 1: "*En el principio* creó Dios..." *bᵉreʾšît barā ʾelohîm* - ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός.

---

les Pauvres, Étud 288 (1956) 321-338; M. VASTEENKISTE, *L'âni et l'ânaw dans l'Ancien Testament, DT* (Piaz) 59 (1956) 3-19; E. KUTSCH, *Armut, RGG³* 1 (1937) 622-4; J. DUPONT, *Les Béatitudes* I. Le Problème littéraire. Les deux versions du sermon sur la montagne et les Béatitudes, (Bruges-Louvain 1958); *Les Pauvres en esprit,* en *A la Rencontre de Dieu.* Mémorial A. Gelin (Le Puy 1962) 265-272; Les πτωχοὶ τῷ πνεύματι *de Mt* 5, 2 *et* les עֲנִוֵי רוּחַ *de Qumrân,* en *Neutestamentliche Aufsätze.* Festschrift fur J. Schmid, hrg. v. J. Blinzler, O. Kuss, F. Mussner (Regensburg 1963) 53-64; A. COLUNGA, *Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra, Salm* 9 (1962) 589-597; P. VAN DEN BERGHE, *ʿAni et ʿAnaw dans les Psaumes, SyllogeexcerpDissert* 38 (1963) 273-295 (= *Le Psautier* [Louvain 1962] 273-95).

52 A. FEUILLET, *a. c.* 194.

Jn 1, 1: "*En el principio* existía la Palabra..." *b^e re'šît hayah haddabar* - ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λογος[53].

La presencia del Verbo en la creación, y toda la teología subsiguiente, según el evangelio de S. Juan: "todas las cosas fueron hechas por El", es la consumación de aquellas palabras genesíacas: "Y *dijo* Dios *hágase* la luz..."

La lucha entre la luz y las tinieblas en el Cuarto Evangelio: "las tinieblas no recibieron la luz...". "El era la luz, pero los hombres prefirieron las tinieblas...", comienza el primer día de la semana cósmica: "Y separó Dios la luz de las tinieblas..."

No me voy a detener en otras imitaciones y alusiones más discutidas, como la primera semana de S. Juan (1, 19-2, 11), dedicada a la creación de la Iglesia, paralela a la del Génesis para el mundo[54]; figura de María, al pie de la cruz, como una segunda Eva, etc.[55].

Una exposición tan rápida y superficial como la presente, ofrece un peligro. Algunas de las analogías pueden parecer caprichosas concidencias. No puedo dudar, sin embargo, de que un estudio detallado de los textos, una mayor familiaridad con el AT hebreo y griego, llenaría

---

53 "Hoy casi unánimemente se ve en el ἐν ἀρχῇ del *Prólogo* la réplica intencional de la primera palabra del Génesis: *bere'šit*", F - M. BRAUN, *L'Évangile de saint Jean et les grandes traditions d'Israel, RT* 59 (1959) 440.

54 M - E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana* (París 1956), T. BARROSSE, *The seven days of the new Creation in St. John's Gospel, CBQ* 21 (1959) 507-526, P. HAES, *De Christus en de schepping, CollMech* 47 (1962) 121-133

55 Cf. papel de María al pie de la cruz y Gn 3, 20 (T. BARROSSE, *a. c.* 516), en Caná, como esposa de Yahweh (C. P. CEROKE, *The Problem of Ambiguity in John 2, 4, CBQ* 21 [1959] 316-340). En A. FEUILLET, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie, NRT* 82 (1960) 803-22, 918-39, 1040-62 [= *Études johanniques* (Paris 1962) 47-129].

de resonancias veterotestamentarias la lectura de los evangelios. El peligro contrario consiste en considerar la imitación evangélica como recurso literario de decadencia, que busca disimular bajo una forma tradicional el vacío de pensamiento. Nada más lejos de la realidad. Además de la historia teológica contenida en esos grandes episodios de la redención, estos paralelos de fondo y forma ponen de relieve el grandioso plan de Dios. Juan Bta. y Jesucristo son los herederos de los grandes personajes de Israel: desde Adán avanza esa humanidad con sus patriarcas, reyes, profetas, y sobre todo con sus pobres, afligidos, justos pacientes, hacia Cristo, a la vez cumplimiento insospechado de todas las figuras precedentes y modelo inimitable de todos los siglos futuros. Y en este cortejo, también María avanza como virgen y madre, prefigurada en la "hija de Sión", Jerusalén, figura a su vez de la Iglesia [56].

III

MOTIVOS TEOLOGICOS

MESIAS Y NUEVO ISRAEL: BAUTISMO Y TENTACIONES

Uno de los aspectos típicos del pensamiento hebreo, es lo que se ha llamado "personalidad corporativa". Existe en su pensar un constante flujo entre lo colectivo y lo individual, entre el pueblo y sus representantes. En virtud de él, la misma idea del Mesías se personaliza, según épocas y autores, en el "pueblo de Israel" cuanto tal, o en un individuo.

El "*Hijo del hombre*" daniélico es símbolo del "pueblo de los santos", Israel; el "*Siervo de Yahweh*" del Deu-

[56] R. LAURENTIN, *o. c.* 150. Cf. los dos temas siguientes de este capítulo.

tero-Isaías se mece en ese péndulo oscilante entre "pueblo", unas veces, y otras, víctima "individual" expiatoria [57].

El Bautismo del Señor es una proclamación mesiánica. No es extraño que en la narración se entrecrucen recuerdos y alusiones con ese carácter ambivalente; colectivo e individual. No podemos aducir más que algunos ejemplos, sin entrar en las características propias de cada evangelista [58].

La presencia de Jesucristo en el Jordán puede ser ya una primera insinuación. Este río es en la historia israelita una réplica del Mar Rojo. Ante el pueblo, capitaneado ahora por Josué (Jehošua', o más brevemente:Ješua' [= Jesús]) frente a Jericó, las aguas se abrieron, como el mar ante Moisés y su pueblo. Juan bautiza en el desierto y Jesús entra en las aguas, como un simple pecador. Estos detalles son para algunos, más que datos geográficos, mo-

---

57 Sobre el concepto y realidad de la "personalidad corporativa" cf. J. DE FRAINE, *Adam et son lignage.* Études sur la notion de "personnalité corporative" dans la Bible (Mus. Less. S. Bibl 2). (Bruges 1959) *(Bibliogr.* 309-315).

58 G. O. WILLIAMS, *The Baptism in Luke's Gospel, JTS* 45 (1944) 31-8, F. - M. BRAUN, *Le Baptême d'après le quatrième Évangile, RT* 48 (1948) 347-356, H. SAHLIN, *Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums* (Uppsala 1949) 59-74, 94-110, H. BRAUN, *Entscheidende Motive in der Berichten über die Taufe Iesu von Markus bis Justin, ZTK* 50 (1953) 39-43, P. M. DUTHEIL, *Le baptême de Jésus* (Eléments d'interpretation), *FrancLa* 6 (1955-6) 85-124, M. A. CHEVALIER, *L'Esprit et le Messie dans le bas-judaisme et le Nouveau Testament* (Etudes d'histoire et philosophie religieuse 49) (Paris 1958); I. DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ, NRT* 80 (1958) 226-239, A. FEUILLET, *Le symbolisme de la colombe dans les récits évangeliques du Baptême, RSR* 46 (1958) 524-544, *Le Baptême de Jésus d'après l'Évangile selon Saint Marc, CBQ* 21 (1959) 468-490, F. M. BRAUN, *L'Evangile de Saint Jean et les grandes traditions d'Israel, RT* 59 (1959) 423-425; W. TRILLING, *Die Taufertradition bei Matthaus, BZ* 3 (1959) 271-289; A. LEGAULT, *Le Baptême de Jésus et la doctrine du Serviteur souffrant, ScE* 13 (1961) 147-166.

tivos teológicos con el deseo de acentuar el paralelo: Jesús - Israel [59].

Israel nació propiamente como pueblo al pasar el Mar Rojo. Entonces apareció la nube misteriosa, protección de los fugitivos. Después de recordar esta escena, Isaías exclama, en un deseo de verla repetida en la nueva creación del pueblo de Dios: "¡Ah, si desgarraras los cielos y bajaras!" (Is 63, 15; LXX 64, 1). En la escena del bautismo, leemos: "Una vez bautizado, subió del agua. Y he aquí que se abrieron los cielos, y vio bajar al Espíritu de Dios, como paloma, y venir sobre él" (Mc 3, 16; cf. lug. par.). En el texto anterior de Isaías, se mezcla así el pasado y el futuro profético: "¿Dónde está el que apartó las olas, el pastor del rebaño? ¿dónde el que colocó en medio de ellos al Espíritu Santo...? Bajó el Espíritu de cabe el Señor, y los guió. Así condujiste a tu pueblo" (LXX 63, 11. 14: κατέβη πνεῦμα παρὰ κυρίου κ. ὡδήγησεν αὐτούς. οὕτως ἤγαγες τὸν λαόν σου...). De Jesús se dice: "y era conducido por el Espíritu en el desierto" (καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ) (Lc 4, 1 lug. par.). Sin abandonar al profeta Isaías, le oímos decir poco antes: "El Espíritu del Señor sobre mí, por eso me ungió..." (Is 61) [60]. La voz del cielo en el Bautismo es una fusión de textos mesiánicos. Compárese:

> "Este es mi hijo querido (ὁ ἀγαπητός) en quien me ha complacido" (*Mt* 3, 17),
> y "Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado" (*Sal* 2, 7).
>
> "He aquí un siervo [doble sentido de παις:

---

[60] cf. A. Feuillet, *a. c.*, *RSR* 46 (1958) 524-44.

[59] Cf. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Gottingen 1956), citado por A. Feuillet, *a. c.* *CBQ* 21 (1959) 474.

siervo o niño-*hijo*], en quien me complazco, puse mi Espíritu sobre El (*Is* 42, 1).

"Nada temas, siervo mío, Jacob, y querido (ἀγαπημένος) Israel" (*Is* 44, 2).

"A causa de Sión no puedo callar... pues Yahweh se ha complacido en ti..." (*Is* 62, 1-4).

Como se puede observar, estos textos isaianos, sobre el Mesías, tratan ya del Mesías individual, ya del colectivo. Sobre este fondo veterotestamentario, la escena del bautismo de Cristo aparece aún más claramente como la consagración del Mesías. Pero, por ser Cristo representación del pueblo, en El y por El, la comunidad mesiánica es gratificada con el don del Espíritu y participa de la filiación divina del Hijo [61]. El bautismo de Cristo es la inauguración solemne de su actividad mesiánica, del establecimiento del cristianismo; es el nacimiento del pueblo nuevo de los "hijos de Dios" [62].

Del Jordán, el Espíritu condujo a Jesucristo al desierto. No es coincidencia que la Biblia nos haya dejado un recuerdo de alguna tentación de los principales personajes del AT: Adán, Abraham, Jacob, José, Moisés, Daniel, Elías... y, sobre todo, el pueblo. Las tentaciones de Israel en el desierto se convirtieron en tema clásico de la historia y predicación profética [63].

---

61 A. FEUILLET, *a. c.*, *CBQ* 21 (1959) 476.

62 A. FEUILLET, *ib.* 486-9. Otros AA. insisten en diversas relaciones, quizá menos fundadas, v. gr. al Gn 6 y diluvio (paloma, etc.) Cf. E. HILL, *Messianic Fulfilment in St. Luke*, en *StudEv.* (TU 73) (Berlin 1959) 193.

63 J. A. KORN, ΠΕΙΡΑΣΜΟΣ *Die Versuchung des Glaubigen in der griechischen Bibel* (Stuttgart 1937) 48-76. *Bibliografía* sobre las "tentaciones" en J. DUPONT, *Les tentations de Jésus dans le récit de Luc* (Luc, 4, 1-13), *ScE* 14 (1962) 7, n. 1. Entre los estudios recientes, destacamos, R. SCHNACKENBURG, *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern*, *TQ* 132 (1952) 297-

Jesucristo parece querer revivir la historia de su pueblo. Los cuarenta días en el desierto recuerdan aquellos otros cuarenta años de Israel (también los cuarenta días de ayuno de Moisés)[64]. Las respuestas de Jesucristo al tentador están sacadas de la cantera del Exodo, de los pasajes de las tentaciones de Israel:

> "El te afligió y te hizo pasar hambre y te alimentó con el maná... para que aprendieras que *no sólo de pan vive el hombre*" (*Dt* 8, 3; cf. *Ex.* 16).
>
> "*No tentarás a Yahweh vuestro Dios,* como le tentasteis en Masa, cuando el pueblo tuvo sed y murmuró contra mí" (*Dt* 6, 16; cf. *Ex.* 17).
>
> "*A Yahweh, tu Dios, temerás, a él darás culto...* no te vayas tras otros dioses" (*Dt* 6, 13, 14; cf. *Ex* 32, se refiere a la adoración del becerro).

Mateo, sobre todo —que ya desde el comienzo de su Evangelio establece el paralelismo: Jesús-Israel, —conserva este mismo orden cronológico de las tentaciones y respuestas de Jesucristo. Lucas, dejando para último lugar la del pináculo del templo, acentúa, con un nuevo detalle, la orientación de su evangelio hacia Jerusalén. El tentador dejará a Jesucristo ἄχρι καιροῦ, *hasta el momento* de la gran tentación: la cruz[65].

326; H. SEESEMAN, πεῖρα, etc *TWNT* 6 (1960) 23-37; J. DUPONT, *L'arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus, NTS* 3 (1956/7) 287-304; A. FEUILLET, *Le récit lucanien de la tentation* (Lc 4, 1-13), *Bib* 40 (1959) 613-621; *L'épisode de la Tentation d'après l'Évangile selon Saint Marc, EstBib* 19 (1960) 49-73; A. B. TAYLOR, *Decission in the Desert. The Temptation of Jesus in the Light of Deuteronomy, Inter* 14 (1960) 300-309.

64 M. M. BOURKE, *The literary Genus of Matthew* 22 (1960) 160-175, cf. The Motif Jesus-Israel, 167-175.

65 Cf. J. DUPONT, *aa. cc. NTS* 3 (1956/7) 287-304 y *ScE* 14 (1962) 7-29; subscribimos las palabras finales del último: "En

Este carácter real y simbólico de las tentaciones y respuestas de Cristo, cumplimiento del Israel viejo y figura del nuevo, nos permite ver en Cristo tentado las tentaciones de la Iglesia y las nuestras propias. Pero, al revés que en la escena del paraíso, los descendientes del nuevo Adán, el nuevo Israel, lleva, desde la victoria de Cristo, la señal del triunfo que hace exclamar a S. Juan: "Para eso apareció el Hijo de Dios, para destruir las obras del pecado. Quien ha nacido de Dios no peca" [66].

Mesias y filiacion divina: la transfiguracion

Otro pasaje capital de los evangelios, en el que desembocan con fuerza grandes temas del Antiguo Testamento, es la transfiguración [67].

---

oposición al Sr. Feuillet, pensamos simplemente que hay que detenerse allí. No descubrimos en el texto ni tipología adámica, ni evocación de las tentaciones del paraíso, ni preocupación directamente parenética" (29).

66 Cf. I. de la Potterie, *L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Joh., 3, 609,* en *L'Évangile de Jean;* (Rech. Bibl. III) (Bruges 1958) 161-177.

67 Cf. J. M. Vosté, *De Baptismo, Tentatione et Transfiguratione Jesu,* (Romae 1934); J. Blinzler. *Die neutestamentlichen Berichten über die Verklärung Jesu* (Freiburg i. B. 1937); E. Dabrowski, *La Transfiguration de Jésus* (Roma 1939); G. H. Boobyer, *St. Mark and the Transfiguration Story* (Edinburgh 1942); P. Dabeck, *"Siehe, es erschienen Moses und Elias"* (Mt 17, 3) *Bib* 23 (1942) 175-189; H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré* (Lund 1947); A. Feuillet, *Les perspectives propres à chaque evangéliste dans les récits de la transfiguration, RB* 39 (1958) 281-301; J. Mánek, *The New Exodus in the Book of Luke, NT* 2 (1957/8) 8-23; M. Sabbe, *De Transfiguratee von Jesus, ColBG.* 4 (1958) 467-503; H. Baltensweiler, *Die Verklarung Jesu. Historische Ereignis und Synoptische Berichte* (Ab. T. A. N. T. 33) (Zürich 1959), H.-P. Müller, *Die Verklärung Jesu.* Eine motivgeschichtliche Studie, *ZNW* 51 (1960) 56-64; A. George, *La Transfiguration, BVC* n. 33 (1961) 21-25; C. C. Carlston, *Transfiguration-*

Los elementos más salientes y comunes en las narraciones evangélicas son:

Monte (alto, *Mc Mt*) (para orar, *Lc*);
transfiguración: luz, blancura brillante;
presencia de *Moisés* y *Elías* (Elías con Moisés, *Mc*);
gloria de Jesús, nube, voz del cielo, temor [68].

Teniendo en cuenta la confluencia de detalles literarios, el monte se presenta como un segundo Sinaí. Moisés y Elías son quizá los personajes más grandes de la historia de Israel. Probablemente aparecen en representación de la "ley (Moisés) y los profetas" (Elías), todo el Antiguo Testamento [69]. Su aparición en la escena evangélica está relacionada con las teofanías del Sinaí; ellos fueron los dos privilegiados que presenciaron la gloria de Yahweh y adquirieron así fuerzas en los dos momentos más críticos de la historia de Israel: el becerro de oro y persecución de Jezabel, la reina pagana. El tema de la conversación entre los tres personajes era el *éxodo* de Jesucristo (ἔξοδος, Lc), su "salida", es decir, la pasión - ascensión del Señor.

Por todas las indicaciones de la narración, no se trata de una teofanía a Jesucristo, como en otro tiempo a Moi-

---

tion and Resurrection, JBL 80 (1961) 233-240, C. C. da Cunha, *A Transfiguração do Senhor nos Comentários e na Pregaçao da Igroja Patristica* (Diss. Pont. Univ. Greg. 1960) Greg LA 409 (1960) 219-220.

[68] Por brevedad y sencillez prescindo de las diferencias individuales de los evangelistas, tan interesantes para determinar su orientación propia. Cf., sobre todo, en este punto, el a. c. de A. Feuillet.

[69] P. Dabeck *a. c.*, considera a los dos personajes figura de Cristo, según el distinto orden de Mt y Mc. Para A. Feuillet, *a. c.* 284, Elías es representación del Bautista, cuyo martirio prefigura el de Cto. etc.

sés y Elías. Es El quien se transfigura en presencia de los dos testigos de la gloria de Yahweh, y de sus apóstoles; éstos son los que reciben la experiencia de una transformación gloriosa de Cristo, nacida de su interior, no como la de Moisés por contacto con la gloria de Yahweh. Los apóstoles ven la *gloria* de Jesús (Jn 1, 14). La "gloria", *kabôd* en el Antiguo Testamento, como fenómeno luminoso, es una señal sensible, paralela a la nube, de la aparición de Yahweh. También la nube (luminosa, Mt) —como en el Antiguo Testamento sobre el tabernáculo— cubre a Jesucristo y acompañantes en su transfiguración. Un temor religioso sobrecoge a los apóstoles. Es el miedo, imponente y seductor, ante lo "tremendum y fascinans" de la divinidad: "bien estamos aquí, hagamos tres tiendas... y temieron al entrar en la nube" (Lc 9, 33-34); el temor de todo el Antiguo Testamento ante la visión de Dios: "voy a morir, pues he visto a Dios". La voz del cielo, semejante a la del bautismo, habla de mesianismo y filiación divina; no se dirige a Jesús, sino a los apóstoles, como la de Yahweh a Moisés y Elías. La transfiguración no es la teofanía a Cristo, nuevo Moisés y nuevo Elías; es la *manifestación de Dios en Jesucristo,* a Moisés, Elías y los apóstoles; es la unión del Antiguo y Nuevo Testamento en la persona divina de Jesucristo [70].

Sólo a la luz del AT se entienden y cobran unidad las mil pinceladas de esta escena: epifanía de Cristo como Mesías real, siervo de Yahweh, Hijo del hombre daniélico, pero sobre todo como revelador del Padre, como unido a El. Difícilmente se puede describir a un israelita del AT, de modo más gráfico y comprensible, la relación de Jesucristo y Yahweh.

---

70 Cf. E. Hill, *Messianic Fulfilment in St. Luke,* en *StudEv* (Berlin 1959) 198.

IV

PROFECIAS VETEROTESTAMENTARIAS

El argumento apologético

El cumplimiento de las profecías en los Evangelios es un punto capital en el tema de las relaciones entre los dos Testamentos, y uno de los más difíciles en toda la exegesis bíblica.

En la predicación apostólica el cumplimiento de los vaticinios era el esqueleto de los sermones (cf. Act 2, 14-16 [Sal 16] 3, 12-26 [Dt 18, 15; Gn 12, 3]).

> "Dios ha dado así cumplimiento a lo anunciado por boca de todos los profetas, la pasión de su Cristo" *(Act.* 3, 18).
>
> "Y todos los profetas, desde Samuel y los siguientes, cuantos hablaron, anunciaron también estos días" (3, 24).
>
> "En efecto, los moradores de Jerusalén y sus príncipes le rechazaron y condenaron, dando así cumplimiento a las palabras de los profetas que se leen cada sábado..." (13, 27). "Cumplido todo lo que de él estaba escrito le bajaron del leño..." (v. 29). "Nosotros os anunciamos el cumplimiento de la promesa hecha a nuestros padres, que Dios cumplió en nosotros sus hijos, resucitando a *Jesús...*" (v. 32. 33). [Pablo en Antioquía].
>
> "Os he transmitido, en primer lugar, lo que yo mismo he recibido, que Cristo murió por nuestros

pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó, según las Escrituras" (1 *Cor* 15, 3-4). [Resumen del Kerygma apostólico, según S. Pablo].

En vista de tema tan candente, los judíos, como los de Berea:

"Recibieron con toda avidez la palabra, consultando diariamente las Escrituras para ver si era así" (*Act.* 17, 11).

Era natural que usaran ese tipo de predicación. El cumplimiento de las profecías en su persona había sido uno de los temas de las enseñanzas de Jesucristo durante su vida terrena (Lc 18, 31; 22, 37; 24, 44; cf. Lc 4, 21; Jn 5, 39; 8, 56). Pero fue necesario continuara sus explicaciones después de resucitado: "Oh, hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer todo lo que vaticinaron los profetas" (Lc 24, 25) [71]. Más, la compren-

---

[71] L. CERFAUX, *Simples refléxions à propos de l'exégèse apostolique, ETL* 25 (1945) 567. A este propósito dice C. LARCHER, *o. c.* 634: "Ahora bien, en todo eso se trata de convicciones que le son personales; ellas ocupan el centro de la conciencia que tiene de sí mismo, impregnan su actitud, sus actos, explican —según él— el sentido de su vida y de su muerte. Negarlo sería renunciar a conocer lo que ha sido y ha querido hacer el Cristo histórico, alterar en su sustancia los testimonios más antiguos. En cambio, si esto es así, es el mismo Cristo quien establece y constituye el lazo viviente, orgánico, entre la Economía Antigua y la Nueva". No es nueva la opinión de la existencia de una especie de '*vademecum*' apologético, recopilación de *testimonios* de la Escritura (A. T.) que los primeros cristianos usarían para probar la mesianidad de Jesucristo; Cf. R. HARRIS, *Testimonies* (Cambridge 1916-20). C. H. DODD., piensa que estos testimonios serían obra de algún apóstol (Cf. *According*... 24-6). J. A. FITZMYER, basándose en uno de los florilegios de Qumrān, cree descubrir en ellos las causas de los errores en las citas de los autores del N. T., y la existencia de colecciones de pasajes del A. T. aun antes del cristianismo, opinión antigua de Vollmer ("*4Q. Testimonia" and the New Testament, TS* 18 [1957] 513-537. Cf. tam-

sión de las "Escrituras" (A. T.) constituyó uno de los regalos de Pascua: "Entonces les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras" (Lc 24, 25). Juan pone de relieve, con su estilo propio, el efecto de esta nueva luz, a propósito de la entrada en Jerusalén el domingo de Ramos: "Esto no lo entendieron entonces los discípulos; pero cuando fue glorificado Jesús, entonces recordaron que de El estaban escritas estas cosas que ellos le habían hecho" (Jn 12, 16).

También en este aspecto existe, por tanto, continuidad entre la predicación de Cristo y de los apóstoles. Gracias a ella podemos asistir, a través de la tradición evangélica, a las clases de exegesis del Maestro.

Sin embargo, el mismo Jesucristo parece envolvernos en un círculo vicioso respecto al valor del argumento profético. Hay que creer en Cristo para entender el Antiguo Testamento; pero hay que creer en el Antiguo Testamento para reconocer y admitir a Jesucristo.

> "Hasta el día de hoy, siempre que leen [los judíos] a Moisés [el AT], el velo persiste tendido sobre sus corazones; mas cuando se vuelvan al Señor, será corrido el velo" (2 *Cor* 3, 15-16).
>
> "Si creyérais en Moisés [AT], creeríais en mí; pues él escribió de mí; pero si no creéis en sus Escritos ¿cómo váis a creer en mis palabras?" (*Jn* 5, 46 47) [72].

---

bién K. Stendhal, *The School of Mathew and Its Use of the Old Testament* [Uppsala 1954]).

[72] "Así pues, la fe cristiana pretende revelar sólo el sentido profundo de la Ley y los Profetas, y sin embargo espera recibir un testimonio de ellos, tiene necesidad de ser preparada por ellos y no puede nacer si es que ellos no han inspirado una actitud religiosa", A. - M. Dubarle, *La lecture chrétienne de l'Ancien*

Un apologetismo demasiado fácil ha creído salirse del círculo vicioso y romper sin gran esfuerzo la dificultad real del problema. Este se reducía a una simple operación aritmética: "Nuestro Señor ha realizado 24 profecías del Antiguo Testamento. Supongamos que para cada una de ellas, la probabilidad de cumplimiento casual sea un 1/10. Para las 24, $1/10^{24}$, es decir, prácticamente nula. Creyendo seguir el ejemplo trazado a veces por el Nuevo Testamento, se ha insistido muchas veces en detalles de las profecías, hasta prefabricar una imagen anticipada de Cristo. Este sería el testimonio contundente del Antiguo Testamento en favor de Jesucristo, su mayor, casi único valor [73]. Para un mundo racionalista, cuanto más precisas apareciesen las coincidencias, tanto más crecería el valor argumental. Ya que se pretendía reducir la fe a la nada en nombre de la razón, el contraataque pretendía demostrar racionalmente la obligatoriedad de la fe [74]. El ideal de esta clase de apologética era acorralar al hombre en el dilema: o creer o mala fe [75]. A propósito de estos tipos de argumentación se han citado las palabras de Paul Valèry al P. Gillet: "Más de uno hubiera encontrado la fe por su camino particular, si los argumentos de la apologética no le hubiesen sido piedras de escándalo: hay gentes que quisieran hacernos creer que Dios es tonto" (bête) [76].

Testament, en *L'Ancien Testament et les chrétiens* (Paris 1951) 207. Cf. sobre esta especie de círculo vicioso, S. Amsler, *L'Ancien Testament dans l'Église*. 135-6.

73 Cf. un resumen histórico en P. Grelot, *a. c.*, *BCE* 5 (1961) 368-372.

74 P. Grelot, *a. c.* 369.

75 P. Grelot, *a. c.* 370.

76 Citado por F. Dreyfus, *Saint Matthieu et l'Ancien Testament*, *VieSp* 101 (1959) 134. Bibliografia sobre el tema cf. nota 4.

El texto anterior no viene del todo mal aquí. Siguiendo mi sistema de ejemplos gráficos, me voy a ceñir casi exclusivamente al Evangelio de S. Mateo, por ser el que más utiliza el argumento profético. Varios de los textos, citados como *cumplimiento de profecías,* no resisten el rigor de una crítica moderada.

La matanza de los inocentes está profetizada —según S. Mateo— en Jer 31, 15: "Así dice Yahweh, una voz se oye en Rama, lamentos, amargo llanto. Es Raquel que llora a sus hijos y rehusa consolarse de su pérdida". Jeremías se refiere con estas palabras al fin trágico del reino del Norte y deportación de sus principales habitantes a Asiria, el año 722. El profeta vive un siglo más tarde. Su canto es una elegía en la que todo es imaginación poética. Se imagina a Raquel, segunda mujer de Jacob, y madre de José y Benjamín, llorando la muerte y destierro de sus hijos, unos mil años más tarde. Raquel representa a la tierra del reino del Norte, cuyas principales tribus fueron Efraim y Manasés, hijos de José. Los gemidos se escuchan en Rama, porque según una tradición en esta ciudad se encontraba la tumba de Raquel (Gn 35, 16-19). Con este canto invita Jeremías a la conversión a los supervivientes de las diez tribus del reino Norte. Pudiera ser que el profeta hubiera aplicado más tarde estas mismas palabras al reino de Judá, para prevenir la calamidad que prevé para él por seguir los caminos pecaminosos del reino del Norte. ¿Cómo cumplieron las madres de Belén (que ni siquiera pertenecían al reino del Norte) y en las que Jeremías difícilmente pudo pensar, un llanto poético, que fue histórico un siglo antes de componerse el poema,

o quizá pocos años después, al rendirse Jerusalén a Nabucodonosor el año 586 antes de Cristo? [77].

Sobre la vuelta del niño Jesús de Egipto, o mejor sobre su estancia allá, dice Mateo:

> "Permaneció en Egipto hasta la muerte de Herodes, para que se cumpliera lo dicho por el profeta: De Egipto llamé a mi hijo" (2, 15).

El profeta es Oseas. Según un esquema tradicional, Oseas pinta con tonos muy negros la historia del desagradecimiento de Israel para con Dios ya desde su misma cuna, apenas salido de Egipto:

> "Cuando Israel era niño, yo le amé y desde Egipto llamé a mi hijo" (11, 1), o quizá mejor: "Y desde Egipto, le llamé (o nombré) mi hijo" [78].

Es evidente que el profeta se refiere al acontecimiento histórico de la salida de Israel de Egipto, viejo ya de cinco siglos para Oseas. ¿Vaticina Oseas al referir un hecho quinientos años después de sucedido? Y el "hijo" de Yahweh para el profeta es ciertamente el pueblo de Israel.

La famosa profecía del Domingo de Ramos está tomada de Zac 9, 9. Prescindo de enormes dificultades textuales en Zacarías y de la interpretación literal de Mateo:

---

77 Según la *BJ* la "aplicación" de Mt pudo deberse a una tradición sobre la tumba de Raquel en el territorio de Belén. C. H. DODD, señala que el pasaje forma parte en Jeremías de un capítulo muy explotado por los autores del NT (*According to the Scriptures*... 85-86).

78 W. R. HARPER (*ICC* 362) propone las siguientes posibles traducciones: "1) and I called my son out of Egypt (lo que no hace justicia a la preposición; 2) and... I called him to be my son; 3) and out of Egypt I called his sons, 4) and out of Egypt I called him" que es la que él prefiere, aunque las razones no son convincentes, y parece hay que mantener la palabra בני

un asna y su pollino [79]. Los apóstoles o no la tomaban como profecía, o por lo menos no advirtieron que la estaban cumpliendo (Jn 12, 16). En realidad su valor profético era bien pequeño, pues estaba en poder de cualquier pretendido Mesías entrar en Jerusalén sentado sobre un asno. Sólo, *supuesta ya probada la mesianidad del caballero,* puede un hecho trivial y diario ascender a la categoría profética.

---

[79] El texto de Mt sobre los dos animales ofrece dificultad. Prescindiendo de las alusiones a Is 62, 11, parece que la traduce del texto de Zac. con adaptación de las palabras de la LXXX: *TM:* עַל-חֲמוֹר וְעַל-עַיִר בֶּן-אֲתֹנוֹת, LXX: ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον; Mt: ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου. En el texto hebreo se trata probablemente de un paralelismo típico, que no implicaría más que un solo animal. Con la traducción del *wau* por καὶ, los LXX parecían indicar la duplicidad de cabalgadura. Mt aprovecha esa lectura. Pero los demás evangelistas hablan sólo de un animal (Mc 19, 2-4; Lc 19, 30-3e; Jn 12, 15). Jn expresamente traduce así a Zac ἐπὶ πῶλον ὄνου. Mientras Mc y Lc en el encargo a los apóstoles hablan sólo de πῶλον δεδεμένον, Mt introduce ὄνον δεδεμένην καὶ πῶλον μετ᾽αὐτῆς, y hace más difícil la escena al cubrir los apóstoles los dos animales con los mantos y hacer sentar a J. C. "sobre ellos" (aunque el griego presenta la misma ambigüedad de esta traducción, ya que el ἐπάνω αὐτῶν puede referirse a los mantos, no necesariamente a los animales [Cf. W. C. ALLEN, *ICC* 220]). La BJ traduce "ils disposèrent sur eux leurs manteaux et Jésus s'assit dessus". STANLEY cree que Mt ha entendido mal el texto hebreo, y ante el dilema de cambiar el texto o introducir el segundo animal en el relato, la decisión por lo último le parece poco menos que obligatoria para Mt. *(Études mathéennes: L'entrée messianique à Jérusalem, ScE* 6 [1954] 106). Sin embargo, en absoluto pudiera ser que la historia le haya obligado a modificar el sentido de Zac., lo que logra sin violentar demasiado el texto, sobre todo después de la traducción de los LXX. Esta opinión, que tropieza con la dificultad del v. 2, la defiende C. GANCHO HERNÁNDEZ, *Las Citaciones del A. T. en los Sinópticos y en los Rabinos,* XVII *SemBEsp* (1958) 63-64.

Así podría ir analizando otras varias de las que solemos considerar profecías [80]. Muy pocas merecían tal nom-

---

[80] Es famoso por su dificultad el texto de Mt 2, 23. En el nombre de "nazareno", que cree derivado de Nazaret, ve el cumplimiento de una profecía. Mt usa el término griego Ναζωραῖος (cf. Mt 26, 7; Lc 18, 37; Jn 18, 5-7; 19,19; Act 2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8; 26, 9; de los cristianos: Act 24, 5 — Ναζαρηνός, Mc 1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6; Lc 4, 34; 24, 19). La relación filológica con Nazaret es dudosa (Ναζαρά, Ναζαρέθ, Ναζαρέτ = נצרת - נצרה), la pretendida por el evangelista es manifiesta (Mt 2, 23; 26, 71 [69]). No se sabe con certeza a qué "oráculo de los profetas" se refiere. Quizá ese plural manifieste su conciencia de imprecisión. Se ha pensado en Jue 13, 5-7: נזיר que los LXX traducen por ναζιραῖος (A) y ναζιρ (B), asegurando la transcripción de ז por ζ. Pero el género de vida se acomoda más a Juan Bautista que a J. C. (cf. Jue 13, 5: "porque él salvará...") Ultimamente se ha relacionado el texto de Mc 1, 24; Lc 4, 34 "santo de Dios", con la afirmación de Sansón en la traducción griega de Jue 16, 17, texto B: "Soy *Santo* de Dios desde el vientre de mi madre"; el término ἅγιος es en el texto hebreo נזיר . En Lc 1, 15, la idea del nazareato va unida al profeta escatológico. (E. SCHWEIZER, "*Er wird Nazoräer heissen*" (zu Mc 1: 24; Mt 2: 23), en *Judentum, Urchristentum, Kirche* [Berlin 1960] 90-93). En la misma línea, y por paralelismo con los demás casos que exigen un texto concreto del A. T., J. G. REMBRY, "*Quoniam Nazaraeus vocabitur*" (Mt 2, 23), *FrancLA* 12 (1961/2) 46-65, piensa en Is 4, 3, en que se aplica el término santo al "resto" que sobrevivirá a la destrucción, lo que se aplicará a J. C. a la vuelta de Egipto, como el superviviente de la matanza. Otros piensan en el término mesiánico נצר "retoño" (Is 11, 1) frecuente en los MSS de Q. (*IQH* 6, 15; 7, 19; 86. 8. 10) y en la forma pasiva del verbo נצר , "guardar", "observar" (Is 49, 6; cf. 42, 6), equivalente al "resto" de Israel. Se trataría de un término precristiano, adoptado y perpetuado por el recuerdo de Nazaret, haciendo olvidar el sentido original (B. GÄRTNER, *Die ratselhaften Termini Nazoräer und Iskariot*", "Horae soderblomianae" IV (Lund 1957). E. ZOLLI, acude a "los vigías en sentido de anunciadores de la Buena Nueva" de Jer 31, 6.

bre, en el sentido que hoy lo tomamos. Y aun las más famosas de éstas (la del Emmanuel: "He aquí que una virgen..." y la de Belén: "Y tu Belén, Efrata..."), exigirían tales precisiones en su sentido histórico, que quedaría bien poco en que apoyar el argumento profético, como lo han solido hacer muchos apologetas [81].

Llega un día cuando los *nōṣerîm,* los vigías, gritarán desde los montes de Efraín: Venid, vayamos a Sion..." (Cf. Ez 3, 17; 33, 7; Is 52, 8; Jer 6, 17). Así se explica también el epíteto dado por los rabinos a Jesús (*nōṣerî*) y seguidores (*nōṣerîm*) (*Nazarenus vocabitur,* ZNW 49 [1958] 135-6). Quizá el evangelista pretende concentrar en Nazaret, patria de Jesús, todos los oráculos referentes al reino del Norte, sobre todo Jer 30-31 (C. Larcher, *o. c.* 38). Afirmado el origen davídico (Belén) ¿cómo se le llamó "nazareno"? Porque estaba profetizado. (Cf. también J. Vandervorst, *Note sur Matthieu* (II, 22. 23) en *Miscellanea Biblica B. Ubach* (Montiserrati 1953) 329-332).

Quien tenga la mentalidad de esa aplicación inmediata apologética de las profecías, no podrá menos de sorprenderse ante la aplicación de Is 53, 4 en Mt 8, 17: "Ha tomado nuestras dolencias y se ha cargado con nuestras enfermedades". El texto de Mt está más próximo al texto hebreo que a la traducción griega, que habla de *pecados* (ἁμαρτίας) en vez de *dolencias* (חֳלָיֵנוּ). Pero aún así, el contexto de Is 53 es claro. Se trata del sufrimiento expiatorio, redentor, del siervo de Yahweh. En cambio Mt lo aplica a la curación material de las enfermedades (cf. C. Gancho Hernández, *a. c.* 24; C. Larcher, *o. c.* 310-311). Aun reconocer el cumplimiento en el sentido literal, no sería posible sin la fe en la persona de Cto.

81 Sobre la profecía del Emmanuel es conocido cómo Mt utiliza la traducción griega de los LXX: παρθένος "*virgen*" (ʼΑΣΘ: νεᾶνις) joven [núbil] del hebreo הָעַלְמָה "mujer núbil", que ordinariamente traduce por νεᾶνις (Ex 2, 8; Sal 68, 26; Cant 1, 3; 6, 8; Pr 3, 19. Solo Gn 24, 43 παρθένος). A esta dificultad se une la enorme discrepancia de opiniones sobre todos los puntos en litigio: significación exacta de "señal" en Isaías, oráculo de dicha o de calamidad, cronología para su cumplimiento inminente o lejano, sentido individual o colectivo de עַלְמָה, la doble identificación de la madre e hijo (mujer de Achaz e

Además, ya aludimos, en el c. III, al hecho de que en la redacción del cumplimiento de las profecías en Jesucristo (v. gr. Pasión) influyeron los textos cuyas palabras se creían cumplidas. Las dificultades crecerían aún mucho más, si tuviéramos en cuenta, no los textos que el testimonio evangélico da por cumplidos, sino todos aquéllos que ciertamente no se cumplen en el sentido que normal-

---

hijo: Ezequías; mujer e hijo del profeta; mesías y su madre). No pocos católicos se agrupan, cuanto a la identificación de las dos primeras opiniones, ya que la referencia a J. C. y su madre queda a salvo en sentido típico del texto (cf. EB 59). Para un buen resumen de la situación actual cf. V. COPPENS, *L'interpretation d'Is.*, VII, 14 *à la lumière des études les plus récentes,* en *Lex Tua Veritas,* Festschrift für Hubert Junker (Trier 1961) 31-45. Para una bibliografía casi completa sobre el asunto cf. J. COPPENS, *La Prophétie de la 'Almah, ETL* 28 (1952) 648-650, n. 2, y para los estudios más recientes, *a. c.* en *Lex tua Veritas,* 31-32, n. 2. Ulteriormente habría que añadir: J. J. STAMM, *Die Immanuel-Weissagung und die Eschatologie, TZ* 16 (1960) 439-455: R. CRIADO, *El valor de "laken" (Vg "propter") en Is 7, 14.* Contribución al estudio del Emmanuel, *EstE* 34 (1960) 741-751; E. F. SUTCLIFFE, *The Emmanuel Prophecy of Isaias. 'Ecce virgo concipiet et pariet Filium et vocabitur nomen eius Emmanuel': Isaías* 7: 14, *ib.* 753-765; J. PRADO, *La Madre del Emmanuel:* Is 7, 14 (Reseña del estado de las cuestiones) *Sef* 2 (1961) 408-419; C. STUHLMUELLER, *The Mother of the Immanuel: MarianSt.* 12 (1961) 165-204; M. MCNAMARA, *The Emmanuel Prophecy and Its Context, Script* 14 (1962) 118-125; 15 (1963) 19-23; H. W. WOLFF, *Frieden ohne Ende. Jes 7, 1-17 u. 9, 1-6 ausgelegt* (Bibl. Studien 35) (Neukirschen 1962); F. ZIMMERMANN, *The Immanuel Prophecy, JQR* 52 (1962) 154-159. El nacimiento milagroso del Mesías de una Virgen expresamente se enseña por primera vez en el N. T. y se hace de tal manera que aparezca se trata de una revelación nueva, cf. M. REHM, *Das Wort 'almāh in Is 7, 14, BZ* 8 (1964) 89-101.

En la profecía de Miqueas sobre Belén Mt presenta un texto en cierta manera contrario al hebreo y griego. Las dos afirman la pequeñez de Belén "la más pequeña entre..." Mt, quizá siguiendo un texto distinto, la mitiga no poco: "de ningún modo la más pequeña..."

mente exigimos para tenerlos por verdaderas profecías, v. gr. el mesianismo real y todos los bienes temporales y prometidos. Y, sin embargo, los profetas parecen predecirlos del mismo modo que los restantes.

Intentos de solucion

Las explicaciones al argumento profético usado en el Nuevo Testamento son diversas, aun entre los católicos [82]. Muchos creen que los autores de los evangelios recurren al método rabínico de exegesis, o que argumentan según la mentalidad judía del tiempo. La exegesis rabínica ofrece una gran variedad de recursos de distinto valor, desde el sentido literal estricto a verdaderos artificios y equilibrios de lenguaje [83]. Modernamente se ha ilustrado la exegesis

---

[82] Cf. p. ej. P. Grelot, *o. c.* 399-402; C. Larcher *o. c.* 432 ss.

[83] "Lo que caracteriza la exegesis propiamente rabínica es la indiferencia frente al verdadero sentido primitivo del texto bíblico utilizado: los rabinos miraban como sentido legítimo de la Escritura todo lo que se pudiera deducir de ella por un procedimiento exegético cualquiera" (L. Venard, *Citations... DBS* [1934] 48). C. Gancho Hernández distingue la exegesis normal, la literalista, la metafórica *(a. c.* 68-74); Cf. J. Bonsirven, *Genres littéraires dans la littérature juive postbiblique, Bib* 35 (1954) 328-345; R. Bloch, *Écriture et tradition dans le judaïsme, CSion* 8 (1954) 9-34; *Note Méthodologique pour l'Étude de la littérature Rabbinique, RSR* 43 (1955) 194-225. F. Maass, *Van den Ursprüngen der rabbinischen Scriftauslegung, ZTK* 52 (55) 129-161; G. Vermès, *Scripture and Tradition in judaism,* Haggadie Studies (Studia post-biblica IV) (Leiden 1961). Para el estudio directo de los textos, cf. además del Comentario al NT de Strack-Billerbeck, la obra de J. Bonsirven, *Textes Rabbiniques* des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouvaeu Testament (Roma 1954). Entre los autores del NT, S. Pablo es el más acusado de usar el método rabínico; cf. sobre este punto J. Bonsirven, *Exégèse Rabbinique et exégèse Paulinienne* (Paris 1939).

judía contemporánea a los evangelios con los *Pešarîm* (comentarios) de Qumrān [84]. En el fondo, con estas comparaciones se reconoce en la exegesis practicada por los Evangelios, lo que es verdad de la de Qumrān y rabínica: la falta de atención a los contextos históricos veterotestamentarios y una acomodación arbitraria de los textos al interés del exegeta. Sin embargo, a pesar de algunas semejanzas, la diferencia entre aquellas exegesis es grande y patente [85].

---

[84] Sobre la exégesis de Qumrān cf. W. H. Brownlee, *Biblical Interpretation among the Sectaries of Dead Sea Scrolls, BA* 14 (1951) 54-76; M. H. Gottstein, *Bible quotations in the sectarian Dead Sea Scrolls, VT* 3 (1953) 79-82; B. J. Roberts, *The Dead S. S. and the OT Scriptures, BJRL* 36 (53/4) 75-96; P. Wernberg-Mφller, *Some Reflexions on the Biblical Materials in the Manual of Discipline, StudTheol* 9 (1955) 40-66; J. Carmignac, *Les citations de l'Ancien Testament dans "La guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres", RB* 63 (56) 234-260; 373-390; E. Osswald, *Zur Hermeneutik des Habakkuk-Kommentars, ZAW* 68 (56) 243-256; J. van der Ploeg, *Bijbeltekst en theologie in de teksten van Qumrān, Vox theologica* 27 (56/7) 33-45; F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumrān Texts* (Exegetica) (Den Haag 1959); C. de Beus, *Een onderzoek naar formulecitaten bij Mattheüs met het oog op het vroegste Christologische denkens volgens het N. Testament, NedTTs.* 14 (1959/60) 401-20. O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte* (WUNT 6) (Tübingen 1960); C. Roth, *The Subject matter of Qumran exegesis, VT* 10 (60) 51. 68; V. van der Ploeg, *Bijbelverklaring te Qumran:* Meded. Kon. Nederl. Akademie van Wetenschappen: *Letterkunde* 28 (60) 207-29; J. A. Fitzmyer, *The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the N. T., NTS* 7 (1960/1) 297-333. Un rasgo característico, sobre todo de los "Pešarîm", constituye su independencia exegética de los contextos bíblicos por su afán en aplicar el texto versículo a versículo a la historia de la secta.

[85] "Aun haciendo a veces hincapié en el sentido literal de las palabras, los Evangelios no desmenuzan ni explotan la ortografía, género y posición de las palabras en las frases; rarísimas veces establecen la relación por sola la analogía verbal, prescindiendo del contexto, y nunca nos sorprenden con interpretaciones

Tampoco es suficiente recurrir al carácter carismático de la exegesis apostólica, ni al principio fundamental con que ésta considera a Cristo centro de la Escritura [86]. Esto es verdad. Pero agarrarse a ello, sin casi ulteriores precisiones y pruebas, equivale a conceder que la exegesis apostólica es un tanto arbitraria. Y, desde luego, inválida como modelo para otros tiempos en que ha cesado el carisma para acertar en la aplicación del principio [87]. Sin embargo, aunque así fuera, no se plantearía necesariamente un problema a la inerrancia bíblica [88]. S. Mateo pudo

---

ridículas, tan abundantes en el otro campo. Todo ello quizás sea debido a la diversa suerte con la que tienen que vérselas. Mientras los hagiógrafos trabajan con un dato histórico preciso y consecuente, cual es la vida y doctrina de Jesús, los rabinos se encuentran con multitud de opiniones y tradiciones divergentes y aun opuestas, que hay que fundamentar y valorar con el argumento bíblico" C. GANCHO HERNÁNDEZ, *a. c.* 81.

[86] Observaciones muy acertadas sobre este carácter en L. CERFAUX, *Simples réflexions à propos de l'exégèse apostolique*, *ET* 25 (1949) 565-76 (= *Reccueil L. Cerfaux* II 189-203).

[87] "En fin, la tendencia a inclinar deliberadamente hacia Cristo los textos más diversos del A. T. da la impresión de cierta arbitrariedad..." (C. LARCHER, *o. c.* 517). "Preferiríamos más indiferencia, mayor equilibrio, sin entrever ya en el arranque la meta a la que hay que llegar... el carácter utilitario de la exegesis [de Mt] se acentúa al tener que acomodarse a la mentalidad de aquéllos a quienes iba dirigida. La fuerza probatoria debía aparecer de algún modo para que la apologética no se convirtiese en simple juego de probabilidades, valedero sólo con un poco de "buena voluntad"; pero, ciertamente, las exigencias de auditorios judíos (¿también paganos?) —o religiosamente allegados— a quienes la prueba iba orientada, no eran precisamente las nuestras. La apologética en su forma es siempre relativa, por eso desenfocaríamos la cuestión al tomar toda exegesis apostólica como ideal absoluto de argumentación escriturística" (C. GANCHO HERNÁNDEZ *a. c.* 78-9).

[88] F. DREYFUS, *a. c.* 124, piensa de distinta manera. Si se da a los textos "arbitrariamente un sentido profético para hacerle anunciar tal hecho de la vida de Cristo o tal aspecto del misterio cristiano... eso plantea un problema bajo el punto de vista

pretender aducir una prueba suficiente para sus contemporáneos, supuesta la mentalidad en boga. Conocido p. ej. el mesianismo de Cristo, ciertas coincidencias entre su vida y el Antiguo Testamento podrían mover a los judíos a aceptar un hecho, verdadero por otro motivo. El concepto de cumplimiento de la Escritura puede no coincidir, en S. Mateo, con el que nos forjamos cuando somos nosotros los que hablamos de profecías y queremos extraer su fuerza apologética. Y S. Mateo pudo no querer probar más que lo que él entendía por tal cumplimiento.

Ni podemos quedar satisfechos con el recurso fácil a la "tipología": Moisés es tipo de Cristo, los judíos desterrados, de los inocentes, etc. Si se quiere superar el verbalismo, y no reducir necesariamente el número de las tipologías a las usadas por los autores del Nuevo Testamento, es preciso un estudio a fondo, hasta dar con el criterio para distinguir el grano de la paja, la tipología real, fundada, y la exageración y hasta ridiculez [89].

El problema se puede plantear así, teniendo en cuenta nuestro modesto propósito: [40] ¿cómo leen los evangelistas estos textos del Antiguo Testamento, que ven cumplidos en Cristo? ¿Tiene valor objetivo su sistema, de modo que un mayor conocimiento del Antiguo Testamento en esos pasajes, nos introduzca más en el auténtico sentido evangélico?

---

de la inerrancia bíblica. San Mateo quiere ciertamente probar a su lector que los textos que cita han hallado cumplimiento en Nuestro Señor. ¿Entonces, se ha equivocado?".

89 Cf. ciertas consideraciones acertadas sobre el peligro de ciertas exegesis tipológicas, en C. LARCHER, *o. c.* 505 ss. y el magistral tratado sobre este tema de P. GRELOT, *Sens chrétien...*, sobre todo el carácter figurativo de las instituciones 209-247 y de la historia 286-326. Bibliografía n. 3.

90 Insistimos en que, dado el objeto de la conferencia, no tratamos directa e inmediatamente del valor apologético del argumento profético. El tema es más amplio: el sentido como los

En primer lugar, al intentar cualquiera solución, no se puede prescindir ya de la crítica segura. Se impone precisar el sentido literal veterotestamentario de los textos considerados proféticos, conforme a los métodos científicos [91]. Las preocupaciones por el uso de él en los Evangelios, acertado o no, no deben influir en su determinación. Menos, si aquél es claro y aun evidente, p. ej. la cita del profeta Oseas (11, 1) antes aludida.

A continuación hay que descubrir, lo mejor posible, el pensamiento del evangelista al ver realizado el texto veterotestamentario en el suceso referido.

Paso previo para ello es determinar el sentido de las fórmulas, más o menos estereotipadas, que introducen el texto profético: "para que se cumpliera..." etc. [92]. Es de singular importancia, en este aspecto, el verbo πληροῦν = "*llenar*", "*cumplir*", por aparecer en la mayoría de las fórmulas (Mt 1, 22; 2, 15.17.23; 4,14; 8,17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 54; 27, 9; Mc 14, 49; Lc 4, 17-21; 21,22; 24, 44; Jn 12, 38; 13, 18; 15, 25; 17, 12; 19, 24. 36). Delling resume así el estudio sobre su significación: "la

evangelistas usan el A. T. para aclarar hasta qué punto el conocimiento de éste nos ayuda a comprender los Evangelios. Pero tema tan complejo y extenso lo hemos centrado en el caso concreto de unos cuantos textos considerados vulgarmente como *cumplimiento profético.*

91 Lo consideramos como imperativo *absoluto,* no de las circunstancias. Prescindiendo de ciertos elementos caducos, anejos a todo estudio científico, hay resultados en la crítica bíblica que juzgamos definitivos y necesarios para la exegesis. Es la vía por la que entran todos los estudios modernos sobre el particular: crítica y abandono de esquema matemático (cf. P. GRELOT, *o. c.* 17; *a. c., BCE* 5 (1961) 372).

92 Cf. Resumen, L. VENARD, *Citations, DBS* 2 (1934) 23-27; 30-1: C. GANCHO HERNÁNDEZ, *a. c.,* 8-12.

voluntad salvífica de Dios llega a colocarse en el presente neotestamentario con el suceso de Cristo. El pensamiento neotestamentario del cumplimiento se resume en la persona de Cristo" [93]. "En consecuencia —afirma Larcher— el ambiente no es de las puras previsiones o de la verificación precisa de las predicciones. Se trata de la realización de los planes de Dios, de la ejecución de lo que el Señor "tenía en el Espíritu" cuando inspiró anteriormente a los profetas. En este contexto el verbo debe entenderse de una realización completa, acabada" [94]. Abarca, por tanto, mucho más que el mero cumplimiento matemático de una predicción profética, en el sentido vulgar de hoy.

Tampoco estará de más, en esta misma línea, recordar el carácter verdadero de los "profetas" de Israel [95]. Su misión no fue la de "predecir" el futuro, sino la de ser guardianes de la revelación y guías espirituales del pueblo. Poseen un conocimiento singular del plan salvífico que Dios realiza en la historia. Lo estudian en el pasado, lo descubren en el presente y lo proyectan en el futuro. En todo ello, si no se puede negar la luz divina, hay que dar más parte de lo que vulgarmente se cree, a la reflexión natural. El eje de este conocimiento es la fidelidad de Dios a sus promesas. Las "promesas" de Dios constituyen uno de los elementos originales de la literatura bíblica. Anteriores a los profetas, y aún quizá al mismo Moisés, su redacción escrita es en ocasiones posterior a su cumplimiento, p. ej., las promesas de posesión de la tierra de

93 *TWNT* 6 (1959) 295.

94 C. Larcher, *o. c.* 297.

95 En las páginas siguientes me inspiro de cerca, sobre todo, en el art. de P. Grelot, en *BCE* 5 (61) 365-386 y en su obra *Sens Chrétien de l'AT;* y en F. Dreyfus, *a. c.*, *VieSp* 101 (1959) 121-135.

Canaán. El cumplimiento las convierte en "señales", garantía del resto del mensaje profético. En ese sentido, pueden ser también predicciones, v. gr., regreso del destierro, en Jeremías. Las "promesas", en cuanto tales, dan ese carácter dinámico a la historia de Israel, esencialmente orientada hacia su cumplimiento definitivo. Este no impide ruptura parciales, y sólo se alcanza en los últimos tiempos.

Lo fundamental en las "promesas" es la realización del plan salvífico de Dios, ésa es "*la promesa*". No se trata de hechos particulares, dichosos para el pueblo de Dios, pero de alcance relativo; lo importante es un *absoluto* que realizará plenamente el designio de salvación revelado por Dios [96]. Lo esencial es la *salvación,* que en último término conduce a la *unión con Dios,* en una alianza con El cada vez más estrecha (Os 2, 21; Jer 31, 31ss; Ez 36, 25 ss). A ésta se condicionan todas "las promesas" parciales y temporales, aun la del advenimiento del Mesías. Esto supone una jerarquía de valores en los elementos de las promesas: las páginas quizá más numerosas del Antiguo Testamento subordinadas a las más puras. Tal subordinación no es evidente en sí, y no bastan los procedimientos críticos para descubrirla. "Hay que estar interiormente dispuesto a recibir la salvación *como Dios querrá enviarla,* deseoso internamente de una salvación espiritual" [97].

Los anuncios proféticos de las promesas encierran tal ambigüedad, que únicamente su cumplimiento la disipa. Pero, por lo mismo, reconocer este cumplimiento como tal, no es conclusión que se impone, pues no es más que

---

96 P. Grelot, *a. c., BCE* 5 (1961) 375.
97 *Ib.* 376.

una manera de cumplirse entre varias posibles, quizá no la más obvia.

El cumplimiento definitivo de la promesa se va acercando a través de cumplimientos parciales. Cada realidad lograda es nueva promesa en la marcha del pueblo y de su historia hacia aquella unión con Dios, meta del plan salvífico divino. Este elemento dinámico lleva consigo la necesidad intrínseca de la superación. La alianza del Sinaí es realidad y promesa. La nueva, prevista, descrita casi necesariamente en términos de la primera, superará la realidad antigua y la esperanza. La Ley, en su carácter provisional de preparar el pueblo para la aceptación total de la promesa, tenía como destino el ser superada por el dominio supremo de la caridad [98]. Las intervenciones de Dios en la historia del pueblo eran otros tantos actos salvíficos parciales. Para los profetas, que sabían interpretarlas, se convertían además en promesas implícitas, que ellos explicitaban, de la salvación definitiva [99]. En la historia interna del pueblo, la acción temporal de Dios derivó en instituciones, realidades y figuras, a la vez, de su intervención escatológica: creación del pueblo, vínculo monárquico, afincamiento en una tierra prometida, etc., sin omitir los órganos por los que la unión con Dios se hacía

---

98 P. Grelot, *Sens*... 168-208; C. Larcher *o. c.* 199-284.

99 "Los acontecimientos privilegiados del pasado son las imágenes anticipadas, las prefiguraciones de aquel *Gestum Dei* por excelencia, que se desarrollará a la vez en el mundo divino y en el cuadro terrestre, en el tiempo humano, que vendrá a clausurar, y en la eternidad". P. Grelot, *o. c.* 292-3, cf. 286-326. No deja de ser curioso que sea, sobre todo, la historia primitiva —patriarcas y monarquía— la que goza de esa plurivalencia en la predicación profética. Los acontecimientos postexílicos no tienen de hecho ese valor figurativo para describir el advenimiento de la promesa.

personal: sacrificios y sacramentos [100]. Es evidente que muchos elementos, no sólo en las realidades-figuras, sino en las mismas promesas, formuladas a base de aquéllas, tenían que ser caducos; el fruto resultaría muy distinto de la flor.

El lenguaje profético tenía que resultar realista y simbólico. Realista por estar basado en la experiencia del pasado; simbólico por la ignorancia del futuro concreto. Como lo característico es que lo real sea a la vez simbólico, no existen límites precisos discernibles antes de que lo futuro se haga realidad [101]. Exodo, alianza, conquista de la tierra, monarquía davídica, Jerusalén, templo... todo camina simbólicamente hacia la realidad desconocida de un nuevo éxodo, nueva alianza, Jerusalén nueva y templo nuevo. El profeta Jeremías anuncia la promesa de Yahweh. Al triunfo escatológico va a preceder una época de llanto y sufrimiento por el pecado de los hombres. En primer lugar para el reino del Norte, después para el del Sur, si no escarmienta. El destierro de Efraim y Manasés a Asiria, es prenuncio amenazador del de Judá a Babilonia. El llanto simbólico de Raquel, madre del reino Norte, adquiere un valor que sobrepasa la experiencia histórica presente, se convierte en tema profético: el sufrimiento que precede la gloria de la resurrección. La matanza de los inocentes es una aplicación de este tema, en el que se enfrentan amor de Dios y pecado humano. Aplicación prevista por la profunda mirada profética que abarca los sufrimientos y salvación escatológicos. La alegría del amor en el nacimiento de Cristo, aparece ya bajo el signo de la cruz en la muerte de los inocentes [102].

---

100 P. Grelot, *o. c.* 220-247.

101 Cf. C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (Munchen 1960).

102 Cf. F. Dreyfus, *a. c.*, 131.

La ambigüedad es mayor cuando entra en juego algo que nosotros distinguiríamos hasta la separación total: lo material y lo espiritual. En la mentalidad hebrea no existían límites precisos, pues ésta partía siempre del hombre como una unidad. ¿Hasta qué punto son reales o simbólicas las promesas de bienes terrenos? ¿Qué podían simbolizar, si ni los mismos profetas disfrutaban de una visión clara del plan salvífico concreto? [103]. Lo que distinguía a Jesucristo, sentado sobre el pollino el Domingo de Ramos, de un impostor cualquiera que quisiera cumplir materialmente la profecía de Zacarías, era la realización del símbolo en un plano más profundo. Sólo un rey pobre, el rey de los pobres, los "*'anawîm*", aclamado por los niños y pueblo sencillo, podía llevar a término el sentido literal profundo de la profecía. La humildad de la cabalgadura —no la mula de David y Salomón— era realidad-símbolo de la mansedumbre del Mesías-rey [103 bis].

Otra de las características del pensamiento hebreo es la aludida "personalidad corporativa" [104]. Esta mentalidad se manifiesta en la Biblia desde la "descendencia", en la primera promesa (Gn 3, 15), a sus concreciones en el Siervo de Yahweh e Hijo del hombre daniélico. Así, cuando los hagiógrafos meditan sobre el dolor, individual o colectivo, toman conciencia del lugar del sufrimiento en el plan de Dios. A través de las expresiones de dolor, en las

---

[103] Cf. P. GRELOT, *o. c.*, 392-8, y las tentativas de solución —a mi juicio sin lograr— de C. LARCHER, *o. c.* 432 ss.

[103 bis] C. H. DODD, *According...* 64-7; 73-4, ve el cumplimiento de la profecía en el conjunto del contexto de Zac., como algo escatológico. J. BLENKINSOPP, *The Hidden Messiah and His Entry into Jerusalem, Script* 13 (1961) 51-6; 81-8; *The Oracle of Judah and the Messianic Entry, JBL* 80 (1961) 55-64, conecta el texto de Zac 9, 9 con Gn 49, 8-12 en sentido mesiánico y de parusía real.

[104] Cf. nota 57.

quejas de Job o en los lamentos anónimos de los salmos, el "pobre" de Israel comprende la parte que su penar tiene en el sufrimiento colectivo. El justo por excelencia llevará a su culmen, en los tiempos mesiánicos, este sentido del dolor. Este fluir sin límites de las expresiones dolorosas en la Biblia, permite verlas realizadas en diversos planos. El que mejor las cumple, es el que puede dar valor más profundo a cada uno de los aspectos del sufrimiento del justo: Jesucristo. El Salmo 22 nació probablemente de un alma dolorida, sin explícita intención profética [104 bis]; sus lamentos y esperanzas se cumplieron en cada afligido que lo hizo renacer en sus labios; sólo en la cruz adquirió su sentido completo, cuando Jesús lo entonó: "Dios mío, Dios

[104 bis] Los católicos sostienen, por lo menos, el mesianismo típico del Salmo. Existe una condenación de la doctrina que se atribuye a Teodoro de Mopsuesta, por el papa Virgilio, en el famoso "Constitutum de tribus capitibus", el 14 de mayo de 553 (PL 69, 84-5). El texto no ha sido introducido, sin embargo, en el *Enchiridion Biblicum.* Cf. algunos de los artículos más recientes sobre este aspecto del salmo y palabras del Señor en la Cruz, supuestos los comentarios generales: A. VACCARI, *Psalmus Christi patientis* (Ps 22), *VD* 20 (1940) 72-80; 97-104; W. J. KENNEALLY, *Mt XXVII, 46, CBQ* 8 (1946) 124-134; A. FEUILLET, *Souffrance et confiance en Dieu.* Commentaire du ps. 22, *NRT* 70 (1948) 137-149; E. J. KISSANE, *"Foderunt manus meas..."* (Ps. 22, 17), *IrTQ* 19 (1951) 725; F. ASENSIO, *¿Salmos mesiánicos o salmos nacionales?, Greg* 33 (1952) 219-260; 566-611; A. GELIN, *Les quatre relectures du Ps 22, BVC,* 1 (1953) 31-39, C. WESTERMANN, *Gewendete Klage.* Eine Auslegung des 22. Psalms (Biblische Studien 8) (Neukirchen 1955); D. H. C. READ, *The Cry of Dereliction, ET* 68 (1956/7) 260-2; J. SALGUERO, *¿Quién es el "desamparado" del salmo 22? CiTom* 84 (1957) 3-35; J. DANIÉLOU, *Le Psaume 22 dans l'exégèse patristique, ColBibLat* 13 (1959) 189-211; X. LÉON-DUFOUR, *Passion* (Récits de la) *DBS* 6 (1960) 1419-1492; J. SCHEMBRI, *St. Thomas's Interpretation of the Passion Psalms, MeliT* 12 (1960) 5-13; A. ROSE, *Influence des Psaumes sur les annonces et les récits de la Passion et de la Résurrection dans les Evangiles,* en *Le Psautier.* Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence (Louvain 1962) 297-356.

mío; ¿por qué me has desamparado?... Seco está como un tejón su paladar, mi lengua está pegada a las fauces... Se han repartido mis vestidos y echan suertes sobre mi túnica... libra mi alma de la espada y mi vida del poder de los perros". El "sitio", "tengo sed", fue el grito de muchos moribundos, sin que con él se cumpliera ninguna profecía en sentido estricto. En Jesucristo se remansa toda la sed de los agonizantes, para cumplir así ese misterioso designio salvífico de Dios a través del dolor. Si el dar vinagre al ajusticiado y repartirse sus vestiduras eran prácticas corrientes, la correspondencia de estos detalles en la pasión de Cristo tienen menos importancia que la suma pobreza y desamparo de aquel sacrificio expiatorio.

El centro de las promesas es el designio salvífico de Dios, que ha de culminar en la unión de las criaturas con El. Por eso "se puede decir que los hechos de la vida de Jesús no han sido objeto de anuncio profético más que bajo el aspecto de su relación al misterio de salvación... como "historia sacramental", y no en el detalle de sus peripecias humanas" [105]. Pero, precisamente en ese aspecto, resulta imposible confrontar crítica y matemáticamente profecías y realización. Si estaban profetizados el sacrificio *vicario* y la muerte *expiatoria* del Siervo de Yahweh ¿cómo comprobar —si no es por la fe— que los de Cristo fueron redentores? Isaías habló en este sentido espiritual cuando contempló al "Siervo de Yahweh" cargando sobre sí nuestros sufrimientos y pecados (Is 53, 4). S. Mateo ve cumplido el texto —arbitrariamente, al parecer— en la curación de las enfermedades (8, 17). Aquí el simbolismo retrocede de lo espiritual a lo material. Pero ¿no es lo

---

[105] P. GRELOT, *a. c.*, *BCE* (1961) 379. Cf. C. H. DODD, *According...* 128. 130-1, aplicación en su conjunto, como una inteligencia más profunda de la historia.

espiritual —redención de los pecados— invisible, intangible para la crítica? ¿No hay una relación íntima entre las enfermedades y el dolor del cuerpo, símbolo y consecuencia de la dolencia del alma? Cristo con su acción taumatúrgica y misericordiosa ha iniciado la salvación del hombre, del hombre completo, porque era *el hombre* quien había pecado y había sido castigado. La redención del hombre había comenzado en su parte visible, garantía de la invisible. Por eso, tan frecuentemente acompañaba a la curación del cuerpo el consejo: "no quieras pecar más". A pesar de todo, sin el recurso de la fe no nos puede constar la realización de este género de profecías.

Sólo en la fe tienen sentido auténtico las tipologías, y sólo su papel en la vida de fe, nos sirve de criterio entre las verdaderas y las falsas. El Mesías, representante del pueblo, verdadero Israel, Hijo de Dios como éste, aunque natural, no adoptivo, va a recorrer en su vida el camino del pueblo en su historia. Lo que ésta tenía de salvífico en un plano material, lo realizará el Mesías en el espiritual. La redención del pecado estaba ya anunciada e incoada con la salida de Egipto, símbolo del pecado [106]. Jesucristo comienza también su obra redentora con una nueva salida de Egipto, señal y garantía de la redención definitiva. Jesucristo está cumpliendo la misión y verdadero sentido de Israel.

De manera semejante, Jesucristo es el nuevo David. Aunque no hubiera nacido en Belén, hubiera cumplido la profecía de Miqueas (Mi 5, 1 - Mt 2, 4 - 6). Pero el de-

---

[106] Cf. Ez 20, 5-9; 23, 3. 8 y Ex 3, 12; 5, 1; Jos 24, 14 según las reflexiones de S. Lyonnet, *De peccato et redemptione I. De notione peccati* (Romae 1957) 34-5. C. H. Dodd, *According...* (103), justifica la cita de Os 11, en las dos hipótesis: destierro real del niño Jesús, o liberación real de la humanidad, prefigurada en la de Israel, aludida por Mt.

talle histórico es señal y garantía de un cumplimiento mucho más profundo, en su realeza espiritual invisible.

Lo mismo se podría decir de la profecía del Emmanuel, caso de no tener éste significación directa y estrictamente mesiánica. Aquel niño, nacido en circunstancias angustiosas, de madre singular, con el sello de la confianza y promesa de liberación nacional, es señal prevista de aquel otro que realizará plenamente la confianza puesta en El, y el deseo de redención universal de todo el hombre.

Así se realizan en Jesucristo las "promesas" y predicciones del Antiguo Testamento. El modo concreto ha sido imprevisto para los mismos profetas, que lo dejaban en las manos libres de Dios. "Si se tratara de superponer todas sus evocaciones anticipadas, u organizarlas en síntesis abstractas, no se dejaría de distinguir una multitud de incoherencias y contradicciones en detalles. Es la prueba de que la realidad material del suceso de Salvación, su historicidad concreta, queda a la libre voluntad de Dios" [107]. Dios ha quitado en Jesucristo la ambigüedad de las promesas. Por todas partes ha superado en su persona la esperanza mesiánica. Orígenes había expresado así este pensamiento: "Antes del advenimiento de Cristo, la Ley y los Profetas no tenían aún el anuncio de lo que claramente se contenía en el Evanglio, porque aún no había llegado el que había de manifestar sus misterios. Pero una vez que vino el Salvador y dio cuerpo al Evangelio, hizo que todo fuese semejante al Evangelio" [108]. El P. de Lubac afirma:

---

107 P. Grelot, *a. c., BCE* 5 (1961) 378, cf. 382. Aunque haya un poco de exageración en la obra de J. Klausner, *The Messianic Idea of Israel* (New York 1955), la oposición entre las cuatro ideas principales sobre el Mesías puede llegar a veces casi a la contradicción, y desde luego al desconcierto.

108 Origenes, *PG* 14, 34/5.

"Jesucristo no explica el Antiguo Testamento de manera que no lo transforma. O más bien, no lo explica más que después de haberlo transformado" [109].

---

[109] *"Histoire et esprit"* 277. C. LARCHER, *o. c.*, 438, dice: "Todas las promesas de Dios habían sido realizadas en Cristo, y de una manera definitiva. ¿Quiere esto decir que los elementos que no se han cumplido han resultado caducos, o que el cumplimiento ha sido tal que los elementos secundarios han perdido de un solo golpe su significación propia? Es la única explicación que da razón no sólo de la concepción de la promesa en el N. T., sino también de la relación estrecha establecida por el A. T. entre los valores que nosotros disociamos". En el Congreso de Lovaina sobre el "mesianismo", un grupo de especialistas católicos llegó a estas conclusiones: "Cuanto a las armonías entre las predicciones del A. T. y las realizaciones en el N., hace ya mucho tiempo que excelentes autores católicos han mostrado que no pueden equivaler a una ecuación perfecta y matemática. El N. T. ha agrupado las diversas tradiciones mesiánicas veterotestamentarias; además, las ha reunido acentuando aspectos a veces secundarios hasta entonces, introduciendo una doble fase en la escatología, dando marco individual a varias visiones colectivas, en fin, comprendiendo los viejos textos en un sentido más profundo, oculto en la letra, que merece llamarse justamente plenior.

La síntesis neotestamentaria ¿no implica que los profetas se han engañado? No lo creemos. En primer lugar, tienen ellos conciencia de no poder predecir el futuro más que de una forma parcial, incompleta, provisoria. En segundo lugar, no han perdido de vista que su lenguaje era muchas veces imaginativo, hiperbólico, convencional. En fin, conocían perfectamente, como el R. P. Van der Ploeg lo ha observado, que Dios, libre en sus designios, podía cambiar sus planes en el curso de la historia, modificar su realización. Quizá se puede admitir igualmente, aunque de una manera muy discreta, la existencia de ciertas predicciones condicionales, cuya realización no ha debido producirse puesto que la condición puesta por Dios había fallado" *(L'Attente du Messie* [Bruges-Paris 1954]. Conclusiones, 185).

J. COPPENS, en un reciente trabajo de síntesis sobre autores franceses, concluye: "En presencia de las objeciones racionalistas, ellos y sus émulos se han preocupado de explicar el hecho de una cierta discordancia entre el contenido de las profecías y su cumplimiento" *(L'espérance messianique. Les origines et son développement, RevSR* 37 [1963] 148).

Esto nos conduce a un problema de suma importancia apologética. La continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento es un hecho; pero no en la forma de correspondencia matemática entre anuncio y realización. La correspondencia es *una de las posibles,* la más profunda. Solamente en el caso del Siervo de Yahweh están a igual altura los planos de promesa y realización. Aun allí con la distancia inmensa de la filiación natural de Jesucristo. Reconocido en su persona el plan salvífico de Dios, "se ve de qué manera las promesas se referían todas a El; unas en lenguaje directo, otras bajo símbolos o a través de figuras; se ve lo que les confería una unidad real, a pesar de contradicciones aparentes. El *misterio de Jesucristo aparece como el principio de su inteligibilidad;* sin El todo permanecería enigmático... la fe en Cristo permanece fiel al Antiguo Testamento, en el momento mismo en que sobrepasa sus límites" [110]. Por eso, la continuidad y correspondencia no se imponen con la necesidad de conclusión intelectual obligatoria. Es necesario que preceda una actitud de apertura a Dios y a Jesucristo. El reconocimiento intelectual es inseparable de la conversión del corazón [111].

Los judíos contemporáneos a Cristo, para reconocerle como Mesías, debían estar abiertos al *modo concreto* como Dios quisiera realizar definitivamente su designio salvífico. En el apego a un sentido demasiado literalista de la Palabra de Dios, puede esconderse, en todos los tiempos, otro menos puro a realidades terrenas: en tiempos de Cristo, el apego a los privilegios de la nación; en las edades

---

110 P. GRELOT, *a. c., BCE* 5 (1961) 382.
111 Cf. la 3.ª p. del a. de P. GRELOT, *ib* 380-6.

medias, al dominio temporal y visible de Jesucristo y su Iglesia. Los judíos hubieran tenido que renunciar a sus privilegios, comprenderlos como punto de partida para la conversión del mundo, como responsabilidad apostólica, no como racismo orgulloso e intolerable. Es necesario creer en Jesucristo para comprender el Antiguo Testamento, y conocer el sentido más profundo del Antiguo Testamento para llegar a creer en Cristo.

Los hombres modernos deben ver en el cristianismo una solución posible al problema de la vida, si Cristo es realmente lo que de El se afirma. El cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento les puede servir para avanzar más en su camino hacia El. Pero no les forzará a creer.

"Es necesario que todos renuncien a la autosuficiencia, que cierra el alma a toda aceptación de Cristo y sus señales". Que reconozcan en su alma pecadora la necesidad de "salvación espiritual", para aceptar a Cristo como Salvador. La verdadera apologética está más próxima a las frases de Pascal, que a las de ciertos manuales: "En aquellas promesas cada uno encuentra lo que lleva en el corazón" [112]. "No se encuentra el misterio de Cristo Redentor si no se tiene el corazón abierto a su gracia y amor" [113]. "El cumplimiento de las Escrituras por Cristo (en todos los sentidos que puede revestir esta fórmula) es una señal que acredita a la vez su misión divina y el origen divino del Antiguo Testamento. Pero la señal no es perceptible de hecho más que en el momento en que los ojos se abren al misterio del Verbo hecho Carne" [114]. "Lo esencial está

---

112 *Pensées* (ed. Chevalier 1937) 563, citado por P. Grelot *ib* 71. 72, cf. *Bibl.* n. 3.

113 P. Grelot, *o. c.*, 398.

114 *ib.* 421.

en ver claro que el argumento profético no puede ser tratado por sí mismo, como si bastara para demostrar de manera apodíctica la misión divina de Jesús" [115].

Creo que las páginas anteriores han probado suficientemente que es imposible entender el Nuevo Testamento sin un buen conocimiento del Antiguo, y el Antiguo queda cubierto con un velo si no lo descorre el Nuevo.

* * *

Con esto hemos llegado, al fin de nuestro trabajo, a las raíces de nuestros Evangelios.

La promesa divina a los patriarcas, a través de múltiples etapas de salvación, ha desembocado en su cumplimiento definitivo: la muerte y resurrección de Jesucristo, Hijo de Dios.

Aquella promesa había dado forma *única,* en el esquema de un pacto, alianza de amor, al pueblo de Israel, "pueblo de Dios". El pueblo modeló a sus hombres en la vida de fe, realización de aquel pacto. Y hombres de ese pueblo perpetuaron, con inspiración divina, las vicisitudes de aquel pacto en un libro que iba a ser a la vez "*alianza*" y "*testamento*". *La obra literaria de la "alianza*", como en generaciones anteriores su inauguración y realización histórica, formaron al pueblo en sus costumbres y corazón, en su lenguaje y modo de pensar.

De ese pueblo, de una Virgen del pueblo, nació Jesucristo. Habló como un hombre de aquel pueblo, vivió como un obrero del pueblo, murió y resucitó como Hijo de Dios. Fue la última etapa salvífica, la de la "*Buena Nueva*". La "Buena Nueva" que, realizada en Palestina, se debía dar a conocer, extender a todo el mundo. La "Bue-

---

115 P. Grelot, *a. c., BCE* 5 (1961) 386.

na Nueva" vista desde la fe, vivida en la fe, predicada para extender la fe: la fe en Jesucristo, Hijo de Dios. También ella debía fijarse por escrito antes de que desaparecieran todos los testigos oculares de su realización histórica y de su predicación kerygmática y catequética. Así se escribieron los recuerdos de la vida y enseñanzas del Maestro, a la luz del Domingo de Pascua y de Pentecostés. Era el *Evangelio cuatriforme,* expresión necesaria de la fe y de la vida de aquella comunidad en que había desembocado el "pueblo de Dios", la *Iglesia.*

La Iglesia reconoció y conservó el Evangelio como *su* libro por excelencia. Lo difundió en lectura ininterrumpida en todas las lenguas. Conservación y difusión por medios humanos, comunes a todo libro, pero garantizadas por una providencia especial, de relieve en la abundancia y uniformidad de copias manuscritas. Y, sobre todo, conservación y difusión, garantizadas por la enseñanza y vida de la Iglesia, fiel intérprete del Maestro y continuación de su presencia en la tierra.

"*Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas*", dice *S. Agustín*: "*Yo no creería en el Evangelio, si no me moviera a ello la autoridad de la Iglesia Católica*" [116].

---

[116] *PL* 42 176.

INDICE DE AUTORES

Los números remiten a las páginas y notas ( )

INDICE ANALITICO